جامعة فؤاد الاول — كلية الآداب

المؤلف رقم ٢٢

رسائل فلسفية

لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي

مع قطع بقيت من كتبه المفقودة



جمعها وصححها

ب . كراوس

الجزء الأول

مصر ١٩٣٩

جامعة فؤاد الاول — كلية الآداب

المؤلف رقم ٢٢

رسائل فلسفية

لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي

مع قطع بقيت من كتبه المفقودة

جمعها وصححها

ب . كراوس



الجزء الأول

مصر ١٩٣٩

مطبعة بول باربيه — مصر القاهره

تمهيد

غرضنا أن نجمع فى هذا الكتاب ما بقى من التراث الفلسفى للطبيب والفيلسوف الإسلامى الكبير أبى بكر محمد بن زكرياء الرازىّ المتوفى حوالى عام ٣٢٠ هـ . وقد نشرنا فيه رسائله الفلسفية التى عثرنا عليها مخطوطة فى مختلف المكتبات وأضفنا إليها القطع التى انتخبها المتأخرون من تآليفه المفقودة . ومن هذه القطع ما لم يصل إلينا فى لغته الأصلية بل مترجماً إلى اللغة الفارسية لا سيما الفصول التى أوردها ناصر خسرو فى كتابه المعروف بزاد المسافرين . ورأينا من واجبنا أن نردّها إلى العربية غير مدّعين بهذه المحاولة أننا وفقنا تماماً إلى النص الذى كتبه الرازىّ

وقد دعتنا الظروف المحيطة بنا إلى أن ننشر فقط هذا الجزء المحتوى على أحد عشر فصلاً دون بقية الكتاب . ونرجو أن نتبعه عن قريب بالجزء الثانى الذى يضمّ طائفة أخرى من رسائل الرازىّ الفلسفية . وسنضيف إليه ثبتاً كاملاً للمراجع المتصلة بسيرة الرازىّ وبتآليفه وفهرساً

للاصطلاحات الفلسفية الواردة فى كتبه . وسنعمل على ان نذكر فيه بعض تصحيحات للنصوص المشتمل عليها هذا الجزء لا سيما لكتاب الطب الروحانى الذى عثرنا على نسخة مخطوطة جديدة منه

هذا وإنى أعرب عن شكرى الجزيل لكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول التى تفضلت ونشرت هذا الكتاب على نفقتها كما أنى أشكر أساتذتها لتشجيعهم إياى على السير فيه لا سيما صديقى إبراهيم أمين الذى رجعت إليه فى ترجمة بعض ما استغلق من النصوص الفارسية

تبويب

ننبه القارئ إلى بعض الرموز التى استعملناها فى هذه النشرة

[ ] : كذا فى الأصل ونقترح حذف ما بين المربعين

< > : سقط من الأصل وأضفناه

خ : نسخة

أما سائر الرموز فهى مفسرة فى أماكنها

١

كتاب الطب الروحانى

توطـــئة

ورد ذكر هذا الكتاب فى اكثر مصادرنا لسيرة الرازى ، منها تاريخ الحكماء لابن القفطى(١) و « رسالة فى فهرست كتب محمد بن زكرياء الرازى » لابى ريحان البيرونى (٢) . اما ابن ابي اصيبعة فقد ذكره في كتاب عيون الانباء في طبقات الاطباء(٣) قائلا : « كتاب الطب الروحانى ويعرف ايضا بطب النفوس غرضه فيه اصلاح اخلاق النفس وهو عشرون فصلا » (٤) . وقد الف العلامة الهولندى Tj. de Boer

---

(١) طبعة ليبزك ١٩٠٢ ، ص ٢٧٢ س ١٢ . راجع ايضاً Casiri. *Bibliotheca Arabico-Hispana* (Madrid 1760), vol. I 264

(٢) فى قسم كتبه الالهة رقم ب ، راجع *Epitre de Bêrûni contenant le répertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakariyya ar-Razi*, publié par P. Kraus, Paris, 1936, p. 19. J. Ruska, *Al-Bîrûnî als Quelle fuer das Leben und die Schriften al-Razi's*, Isis V (1922). p. 46.

(٣) طبعة مصر ج ١ ، ص ٣١٥ ، راجع ايضا G.S.A. Ranking, *The Li[illegible] and Wor[illegible]azes* (X[illegible]llth Intern. Congr. of Med. London 1913, Sect. XXIII, London [illegible]).

(٤) راجع ايضا W[illegible] [illegible] Aerzte, p. 46 [illegible] I [illegible], No [illegible].

مقالة موجزة (١) بحث فيها عن المصادر اليونانية لكتاب الطب الروحانى ونشر بضع فقرات منه . اما الكتاب بتمامه فهذه اول نشرة له

لا يعرف تاريخ تأليف الكتاب بدقة الا أن الرازى يقول فى مقدمته انه الفه بعد مغادرته لبغداد . والراجح ان الامير الذي قدم اليه الرازى كتابه «الطب الروحانى» لم يكن غير الذي قدم اليه كناشه الطبي المعروف بالمنصورى ، وهو منصور بن اسحق بن احمد بن اسد حاكم الرى الذي تولى من سنة ٢٩٠ الى سنة ٢٩٦ قبل أن يتمرد على نصر بن احمد ثالث ملوك السامانيين (٢)

كان لكتاب الطب الروحاني اثر غير قليل في الادب العربي فقد نقضه على الرازى معاصر له يسمى ابن اليمان ، والاصح ابن التمار (٣) ، واضطر الرازى للرد عليه(٤). واقتبس منه ايليا النصيبينى مطران نصيبين (المتوفى سنة ١٠٤٩م) فى رسالة

---

(1) *De « Medicina Mentis » van den Arts Râzî* (= Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, deel 53, Serie A), Amsterdam 1920, 17 pp.

(٢) راجع ما قاله العلامة محمد بن عبد الوهاب قزوينى فى شرح نشرته لكتاب « جهار مقالة » لاحمد بن عمر العروضى السمرقندى (Gibb Memorial Series, XI) ، ص ٢٣٢

(٣) ترجح ان هذا الرجل هو ابو بكر حسين التمار الدهرى المتطب المعروف بمناظراته مع الرازى وهو الذى ورد ذكره فيما انتخباه من كتاب اعلام النبوة لابى حاتم الرازى . اما Fluegel (فى نشرته لفهرست ابن النديم ج ٢ ص ١٤٦) و Brockelmann (*Supplement*, I 342) فقد وهما فى ظنهما ان ابن اليمان هذا هو ابو بكر محمد بن اليمان السمرقندى المتوفى سنة ٢٦٨ ، راجع ايضا ما كتبناه فى مجلة Orientalia ج ٦ (١٩٣٧) ص ٢٨٧

(٤) قال ابن النديم فى فهرسه (طبعة ليبزيك) ص ٣٠١ عند ذكر كتب الرازى ما نصه : «كتاب فى نقض الطب الروحانى على ابن اليمان» (كذا فى نسخة وفى نسخة اخرى : ابن التمار) ، راجع ايضا ابن ابي اصيبعة ج ١ ص٣١٦ (السطر الثانى من تحت) . اما ابن القفطى (طبعة مصر، ص ١٨٠) فقد قال « كتاب نقض الطب الروحانى » وهذا غلط . راجع ايضاً Wüstenfeld, *Geschichte der Arabischen Aerzte*, p. 46.

له [1] المناقشة التى جرت بين الرازى والرجل المتوغل في علم النحو وهى التى ستأتى فى الفصل الخامس من كتاب الطب الروحانى . وكذلك فقد رد على كتاب الرازي حميد الدين الكرمانى الداعي الاسماعيلى كما نرى فيما بعد

ويوجد في الادب العربى كتب اخرى بهذا العنوان لكنها لغير الرازى ، منها كتاب الطب الروحانى لابى اسحق ابراهيم بن يوسف الشيرازى الفيروزابادى الشافعي (المتوفى سنة ٤٧٦)[2] وهو مؤلف فى المواعظ والاخلاق ليس له اية علاقة بالكتاب الذى نحن بصدده . ومنها ايضا كتاب الطب الروحانى لابى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى (المتوفى سنة ٥٩٧)[3] وهو رسالة صغيرة ذات ثلاثين بابا مقتبس اكثرها من كتاب الرازي ، وذلك أن مؤلفها نقل من كل باب فى كتاب الرازى عدة جمل واضاف اليها احاديث نبوية واشعارا ومنتخبات من حكم العرب دون أن ينبه القارى الى نقله او يذكر اسم الرازى فى اى موضع من تأليفه . فان اردت دليلا على ما اقول فهاك بعض منتخبات من كتاب ابن الجوزى [4] . قال فى الباب الاول « فى فضل العقل » مستعيراً اكثر معانيه والفاظه من الفصل الاول لكتاب الرازى ومضيفا اليها شيئا ضئيلا من عنده :

(١) رسالة ايليا النصيبيى مطران نصيبين التى انشأها للاستاذ ابى العلاء صاعد بن سهل الكاتب وذكر بها ما جرى من المناظرات بينه وبين ابى القاسم الحسين بن على المعروف بالوزير المغربى (نسخة الفاتيكان ١٣٤٣ ويوجد لها صورة شمسية فى الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية ، عقائد ٦٦٤ ، اما الموضع الذى نشير اليه فقد ورد فى هذه النسخة فى ورقة ٣١ و) . راجع الترجمة الايطالية لهذا الفصل التى نشرها الاب بطرس عزيز فى مقالته *Della differenza fra la grammatica e la scrittura araba e la grammatica e scrittura siriaca,* فى مجلة Anthropos ج ٥ (١٩١٠) ص ٤٤٩

(٢) مطبعة جريدة المفيد بمصر سنة ١٢٩٩

(٣) طبعة دمشق ١٣٤٨

(٤) ومما يدل ايضاً على سرقة ابن الجوزى عناوين الابواب التى اختارها لكتابه وهى : فى فضل العقل، فى ذم الهوى ، فى دفع العشق عن النفس، فى دفع الشره ، فى رفض رياسة الدنيا ، فى دفع البخل الخ

« انما يعرف فضل الشيء بثمرته ، ومن ثمرات العقل معرفه الخالق سبحانه ، فانه استدل عليه حتى عرفه ، وعلى صدق الانبياء حتى علمه ، وحث على طاعة الله وطاعة رسوله ، ودبر فى نيل كل صعب حتى ذلل البهائم ، وعلمه صناعة السفن التى بها يتوصل الى ما حال بيننا وبينه البحر ، واحتال على طير الماء حتى صيدت ، وعينه ابداً تراقب العواقب وتعمل بمقتضى السلامة فيها والعوز ، ويترك العاجل للآجل ، وبه فضل الآدمى على جميع الحيوان الذي فقده ، وبه تأهل الآدمى لخطاب الله سبحانه وتكليفه ، وبه يبلغ الانسان غاية ما فى جوهر مثله ان يبلغه من خير الدنيا والآخرة من العلم والعمل »

وقال مثلا فى الباب العاشر « فى ذم الكذب » مقتبسا من الفصل التاسع لكتاب الرازي : « هذا من العوارض التى يدعو اليها الهوى وذلك ان الانسان لمحبته الرياسة يؤثر ان يكون مخبراً معلما لعلمه بفضل المخبر على المخبر »

وقال في الباب الثالث عشر « فى دفع الغضب » (= الفصل الثامن من كتاب الرازى) : « لقد بينا ان الغضب انما ركب فى طبع الآدمي ليحثه على دفع الاذى عنه والانتقام من المؤذي له وانما المذموم افراطه فانه حينئذ يزيل التماسك ويخرج عن الاعتدال فيحمل على تجاوز الصواب ، وربما كانت مكانته (والصحيح : نكايته) في الغضبان اكثر من مكانته (كذا) فى المغضوب عليه الخ » . وقال بعد ذكر آيات واحاديث وحكم اضافها الى ذلك النص : « فان رجلا غضب مرة فصاح فنفث الدم فى الحال وأدى به الامر الى الهلاك فمات ، ولكم رجل رجلا فانكسرت اصابع اللاكم ولم يستضر الملكوم الخ » . وهذا كله مأخوذ من كتاب الرازي

* * *

اما المخطوطات التى اعتمدنا عليها في نشرتها هذه فهى :

ل = نسخة المتحف البريطاني رقم ٢٥٧٥٨ من الاضافات الشرقية (Add.)

ف = نسخة مكتبة الفاتيكان بروما رقم ١٨٢ من المخطوطات العربية

ق = نسخة دار الكتب المصرية رقم ٢٢٤١ من قسم التصوف والاخلاق الدينية

ك = النبذ التى وردت فى كتاب الاقوال الذهبية لحميد الدين الكرماني

وهاك وصفا مفصلا لهذه النسخ :

نسخة ل

قيدت هذه النسخة فى فهرست المخطوطات العربية المحفوظة بالمتحف البريطانى(١) تحت رقم ١٥٣٠ ، وهى متمنة القطع مكتوبة بخط نسخى متأخر وعدد اوراقها ٨٨ ، وفى كل صفحة نحو ٢٣ سطراً ، وهي مجموعة تحتوي على عدة رسائل منها : كتاب سلوان المطاع فى عدوان الاتباع لمحمد بن عبد الله بن ظفر (ورقة ١ — ٤٣) ، وكتاب الطب الروحانى للرازى (ورقة ٤٤ — ٧٠) ، وكتاب الادب لابن المعتز (ورقة ٧١ — ٨١) ، وكتاب بيان كشف الالفاظ لم يعرف مؤلفه (ورقة ٨٢—٨٨) . اما تاريخ النسخة فقد ورد بصدده بعد تمام نسخ كتاب الطب الروحانى ما نصه :

« وافق الفراغ من كتابته العبد الضعيف المفتقر الى عفو ربه الهادى على بن احمد ابن محمد النوشابادى الحنفى الكاتب غفر الله له ولوالديه ولمن ترحم عليه ولجميع المسلمين آمين وذلك فى ذى القعدة الحرام من سنة تسع وخمسين وسبعمائة الهلالية بمدينة السلام بغداد امنها الله تعالى من السوء »

وهذه النسخه اكمل واصح من جميع النسخ التى وصلت الينا وان ورد فيها بعض التحريف والتصحيف . وتستطيع ان تحكم على قيمتها اذا علمت ان اكثر قرآتها توافق المنتخبات القديمة التى اوردها الكرماني فى كتابه . لذلك فقد اعتمدنا فى نشرتنا عليها وكتبنا ارقام اوراقها على هامش المتن

نسخة ف

هى محفوظة في قسم المخطوطات العربية بمكتبة الفاتيكان (٢) تحت رقم ١٨٢ ، وهي نسخة من القطع الصغير مكتوبة بخط نسخى غليظ وفي كل صفحة من صفحاتها نحو ١٢ سطراً . وهى غير مؤرخة ونظن انها من القرن الثامن ، وهى ايضا ضمن مجموعة

---

(1) *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur* (London 1871), II 695.

(٢) ارسل الى الاستاذ Levi della Vida صورة شمسية من هذه النسخة وافادنى بمعارفه الواسعة عن مخطوطات مكتبة الفاتيكان ، واخبرنى ايضاً ان العلامة G. Graf سينشر عن قريب فهرساً للمخطوطات العربية المسيحية المحفوظة فى تلك المكتبة وان النسخة التى نحن بصددها ستوصف فيه وصفاً مفصلا

تحتوى على الرسائل الآتي ذكرها : (١) كتاب الطب الروحانى ، (٢) كتاب تهذيب الاخلاق لابى زكرياء يحي بن عدى [١] ، (٣) رسالة هرمس في توبيخ النفس [٢] ، (٤) مرثية تقرأ فى تجنيز الاموات

وهذه النسخة مسيحية الاصل [٣] والظاهر أنهاحورت فى مصر اذ كانت صفحاتها مرقمة بارقام قبطية او بعبارة أدق بحروف يونانية قبطية [٤]. اما كتاب الطب الروحانى فقد كان يشغل في هذه النسخةالورقات ١ — ٨٢ الا انه قد سقطقديما من الاصل الورقات ١١ — ٣٩ فضاع بذلك جزء كبير من الكتاب (من منتصف الفصل الثاني الى الفصل السابع) . وقيمة هذه النسخة أقل بكثير من نسخة ل وهي تقرب في جميع التفاصيل من نسخة ق

نسخة م

هى المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية في قسم التصوف والاخلاق الدينية تحت رقم ٢٢٤١ [٥] . وهى مكتوبة بخط نسخى غليظ وعدد صفحاتها

---

(١) هو الفيلسوف المنطقى المسيحى الشهير تلميذ ابى نصر الفارابى وكانت وفاته فى سنة ٣٦٣ او ٣٦٤ (راجع Brockelmann, *Suppl.* I 370) . اما كتاب تهذيب الاخلاق فقد طبع عدة مرات ، راجع ايضاً ما قلته فى مجلة Orientalia ج ٦ ص ٢٨٧

(٢) هى الرسالة المعروفة ايضاً باسم « معاتبة النفس » لهرمس الحكم نشرها العلامة O. Bardenhewer وقد كان النساخ المسيحيون يحبون نسخها

(٣) يدل ايضاً على مسيحية الناسخ ما ورد بعد اتمام نسخ كتاب الطب الروحانى : « كمل كتاب الطب الروحانى بعونة الله تعالى والشكر لله دائماً ابداً سرمداً وما قاله المسكين الغارق فى بحر خطاياه الجمة بتضرع لكل من وقف عليه ان يذكره بالرحمة والمغفرة فى يوم موقفه المرهوب والسبح لله دائماً ابداً »

(٤) وردت مثل هذه الارقام فى كثير من المخطوطات العربية المحررة فى مصر على ايدى نساخ مسيحيين واقدمها على ما يظهر نسخة لكتاب المدخل لابى معشر محفوظة بمكتبة جار الله باستانبول وتاريخها ٣٢٧ هـ. وتحتوى اكثر هذه المخطوطات على كتب فى علوم الاوائل غير متعلقة بالدين الاسلامى . راجع ما قاله العلامة Levi della Vida فى مجلة Rivista degli Studi Orientali ج ١٤ ص ٢٤٩ والعلامة H. Ritter فى نفس هذه المجلة ج ١٦ (سنة ١٩٣٦) ص ٢١٢ — ٢١٣

(٥) راجع الجزء الاول من فهرست الكتب العربية الموجودة بدار الكتب المصرية لغاية ١٩٢١ (القاهرة ١٩٢٤) ص ٤٤ من الملحق

(لا اوراقها !) ١٣٩ وفي كل صفحة نحو ١٤ سطراً ، وورد تاريخها فى نهايتها بهذه العبارة : « كمل فى يوم السبت المبارك الثالث من شهر جمادى الاول سنة اثنى (كذا) وثلثين وسبعمائة » . وهي مجموعة تحتوي على رسالتين الاولى (ص ١ - ١٠١) كتاب الطب الروحانى ، والثانية (ص ١٠٢ - ١٣٩) كتاب تهذيب الاخلاق ليحيي بن عدى . وهذه النسخة ايضا ليست بكاملة اذ سقطت منها الصفحات ٢٥-٣٠ (اى من ابتداء الفصل الرابع الى منتصف الفصل الخامس) وغلط مجلدها فى وضعه مكانها بعض صفحات من كتاب تهذيب الاخلاق . وسقط ايضا نحو اربع صفحات فى الفصل الثامن عشر

تتفق نسخة ق مع نسخة ف في اكثر قرآتها لا فى الصحيح فقط بل فى الغلط ايضا حتى ليمكن الاطمئنان الى انهما نسختا عن اصل واحد ، وان ذلك الاصل كان محرفا في غاية السقم . ولا يخفى عليك اذا قرأت مقدمة الكتاب وقابلت قرآت ق و ف بقرآت نسخة ل أن الاصل الذى اشتق النسختان منه كان مخروم الاول وان الناسخين حاول كل منهما تصحيحه وتكملته بقدرما استطاع . وكذلك تلاحظ انه ينقصهما فقرة طويلة من الفصل السادس عشر من الكتاب تكلم فيها الرازى عن النجاسة والطهارة بكلام لعل الناسخ تركه رغبة عن الخوض فى المسائل الدينية . وهاتان النسختان مع ما ورد فيهما من تحريف وتصحيف وحذف وتصحيح عمدى تفيداننا كثيراً فى اصلاح نسخة ل ولولاهما لما استطعنا تحقيق النص الاصلى على الوجه الذي نتمنى

النبذ الموجودة فى كتاب الاقوال الذهبية للكرمانى

اما الكرمانى هذا فهو حميد الدين احمد بن عبد الله الكرمانى الملقب بحجة العراقين كبير الدعاة الاسماعيلية بجزيرة العراق في عهد الخليفة الفاطمى الحاكم بامر الله وصاحب التأليفات العديدة فى الاشادة بالمذهب الاسماعيلي واثبات امامة الحاكم والرد على مخالفى الفاطميين (١) .

---

(١) راجع W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature (Prize Publication Fund, vol. XIII), London 1933, p. 43.

وايضاً المقالة التى نشرتها فى مجلة Der Islam ج ١٩ (١٩٣١) ص ٢٤٣ — ٢٦٣ .

اعتمدت فى جميع المعلومات التى سردتها فيما يلى عن الكتب الاسماعيلية على المخطوطات التى اطلعنى عليها صديقى الدكتور حسين الهمدانى نزيل بمبى

اما سيرته فلا يعرف منها الا انه غادر العراق حول سنة ٤٠٠ وجاء مصر للتدريس فيها . قال ادريس عماد الدين بن الحسن بن عبد الله (المتوفى سنة ٨٧٢)[١] فى تاريخه للدعوة الاسماعيلية الذى عنوانه «كتاب عيون الاخبار وفنون الآثار» فى الجزء السادس منه معتمداً في معلوماته على مقدمة كتاب «مباسم البشارات» للكرماني:

« وظهرت لامير المؤمنين الحاكم بأمر الله عليه السلام فضائل لم يسمع بمثلها ، ودلائل ظاهر بيان فضلها ، ومعجزات بهرت الالباب ، وآيات لايشك فيها الا اهل الزيغ والارتياب . فغلا فيه صلى الله عليه من غلا ، وسفل بذلك من حيث ظن انه علا ، ووقع فى أهل الدعوة والمملكة الاختباط ، وكثر الزيغ والاختلاط ، فجرد امير المؤمنين صلى الله عليه السيف فى الغالين والمقصرين ، واشتدت الظلمة على الشاكين المحيرين ، واعرض ولى الله عنهم ، واغلق ابواب رحمته عليهم ، فعم الامتحان فى حضرته ، وشملت مع قرب النور عظيم ظلمته ، حتى ورد الى الحضرة الشريفة النبوية الامامية ، ووفد الى الابواب الزاكية الحاكمية ، باب الدعوة الذى عنده فصل الخطاب ، ولسانها الناطق بفصل الجواب ، ذو البراهين المضيئة ، والدلائل الواضحة الجلية ، مبين سبل الهدي للمهتدين ، حجة العراقين احمد بن عبد الله الملقب بحميد الدين ، الكرماني قدس الله روحه ورضى عنه ، ولا حرمنا نور بيانه والاقتباس منه ، مهاجراً عن اوطانه ومحله ، ووارداً كورود الغيث الى المرعى بعد محله ، فجلى ببيانه تلك الظلمة المدلهمة ، وابان بواضح علمه ونور هداه فضل الائمة »

وقال ايضا : « ثم ان امير المؤمنين الحاكم بامر الله سلام الله عليه بعد ان اعرض عن اهل دعوته ، واغلق عنهم ابواب رحمته ، جزاء بما كسبت ايديهم . وعملا بمقتضى الحكمة فيهم ، ليمتحنهم بذلك فيتميز المؤمنون بالاخلاص ، ويبقى المنافقون في الحيرة والانتكاص ، نظر اليهم نظرة نعشهم بها من الخمول ، وافاض عليهم من فضله وكرمه المأمول ، وفتح لهم ابواب علومه وحكمته ، واسجل لهم سجال رحمته ، ونصب ختكين الضيف فى الدعوة لهداية اولي الشك والارتياب ، وافادة من هداه الله بقدر الاستحقاق والاستيجاب ، ولقبه بالصادق المأمون ، والداعى حميد الدين

---

(١) راجع Ivanow فى الكتاب المذكور ، ص ٦٢

احمد بن عبد الله هو اساس الدعوة التي عليه عمادها ، وبه علا ذكرها واستقام منآدها ، وبه استبانت المشكلات ، وانفرجت المعضلات الخ »

اما وفاة الكرماني فقد كانت بعد سنة ٤١١ كما يظهر من التاريخ الوارد فى ابتداء كتابه « راحة العقل » (١) . وهذا كل ما عثرنا عليه من سيرته

اما « كتاب الاقوال الذهبية في الطب النفسانى » فقد رد فيه مؤلفه على فلسفة محمد بن زكرياء الرازى وذلك من جهتين ، اولا بتصحيحه موقف الداعى الاسماعيلي ابي حاتم الرازى فى مناظرته مع محمد بن زكرياء الرازى ، وهى المناظرة التي سننشرها فى اثناء هذا الكتاب ، وثانيا بنقده لكتاب الطب الروحاني الذى نحن بصدده .

وهاك مقدمة كتاب الاقوال الذهبية بتمامها لتقف على موقف الكرمانى فيه :

« قال الشيخ الأجل حميد الدين عماد المؤمنين احمد بن عبد الله الداعي بجزيرة العراق رفع الله درجته تقديسا :

الحمد لله رب الانوار والظلم ، وجاعل اللوح محلا للبركات وفيض القلم ، الذى تسبح عن مناسبة ما ابدعه ، وتقدس عن نعوت ما خلقه واخترعه ، سبحانه من إله ليست الا مثلية إلا له ، خالق الامثال ، وفاطر الاشباه والاشكال ، وتعالى عما يقول الظالمون والمشبهون الجاهلون علواً كبيراً . . .

اما بعد فان النفس باتباعها احكام هواها عليلة ، والقضايا منها بحسبها فى المعلومات فاسدة مستحيلة ، والمفلح من اغاثها بسنن الدين ومناسكه رياضة ، واحياها قبل فقد الامكان في سعالم التوحيد تربية وعليها افاضة . فالموت بادراكه هاجم آت ، والحين بسلطانه لمبانى الخلقة هادم وهاتٌ . ولكل حفرة تواريه هى تربته ، ورب غفور هو معاده واليه اوبته ، والعاقبة لمن ثقل بالحسنات ميزانه ، ونحن فى دين الله رغبته وايمانه

وإنى لما اعان الله تعالى وأتينا في كتاب « اكليل النفس وتاجها » بما وعدنا به فى صدره وماتبعه من كلامنا على السياسة الكلية والجزئية وعلى المفاخرة القائمة بين انواع الحيوان ونوع الانسان بيانا للموجودات ، وما اليه مصير النفس بعد الممات . فى كتاب «المقاييس» و«الرسالة الوحيدة» ، ووقع الينا كتاب لمحمد بن زكرياء الرازى موسوم

(١) وهو تاريخ تأليف كتاب « سبه الهادى والمستهدى » الذى الفه الكرمانى فى السنة المذكورة بعد رجوعه الى « ديار العراق »

بالطب الروحاني ، وتأملت ابوابه واستوعبت فيما نحاه خطابه ، ووجدته فيما تصدى له بزعمه من الطب الروحاني ، لا كهو فيما نشأ عليه من الطب الجسماني ، لكونه فى هذا كفارس ذى مرة ، فى ميدانه يحضر ويجرى ، وفى ذاك كحاطب ذى غرة ، يخوض ويروى مالا يعلم ولا يدرى ، قصوراً فى تأليفه عما عليه وجب ذكره من الامر الذي له تقع الحاجة الى الطب الروحانى : العليل ماهو والعلة ودواءها ما هما وسلوك الطريق في المداواة والطب كيف هو ، واختصاراً منه فى كلامه المورد على ما لايوجب مبتغاه ولا يقتضيه بل يوجب اموراً هو منكرها ولا يوجب اعتقاده شيئا منها على ما نبينه ، وذهابا للامر عليه فى ذلك واستمراراً للخطأ عليه فيما وسم به كتابه ، وفيما جرى بينه وبين الشيخ ابى حاتم الرازي صاحب الدعوة بجزيرة الرى فى أيام مرداوج وحضرته فى النبوة والمناسك الشرعية . وكان ما تعرض له من الكلام على النفس تقويما لها وطبا بزعمه مبتغي يصغر عنه قدره ، ويعسر عليه فيه امره ، بكونه رتبة المؤيدين من السماء ، المختارين على من دونهم بما أوتوه من نور العلم والضياء ، الهادين امثالنا الى طريق النجاة والبقاء ، التى لاتنال باجتهاد وابتغاء ، بل بعناية إلهية من فوقها واصطفاء وهو دونها ، وما سطره فيه وزبره مخيلا الى قارئه مثل ما تخيل اليه من بطلان مقامات الانبياء عليهم السلام واختصاصهم من بين العالمين من جهة الله بفيض البركات ، ووقوع استغناء البشر عنهم بالممنوح لهم من العقول والقدرة على فعل الخيرات ، وجب فى حكم الاعتقاد ، وشرط ماندبنا له من لقاء ذوى العناد ، واصطفينا له من هداية العمي عن الضلالة ، واستنقاذ المرتبك فى أسر العمى والجهالة ، كشفا للبس بالكلام المبين ، ودلالة على الحق بالامر اللامع المستبين ، أن نبين الخطأ فيما اورده ، ونوضح الحق المبتغى فيما خاض فيه وسرده ، لتظهر رجاحة اولى الايمان ، واتباع اهل بيت الوحى الائمة الهادين الى الفوز بالمغفرة والرضوان ، صلوات الله عليهم صلاة تجمع لهم نعيم الجنان ، ونقص من يتظاهر بالاستغناء عنهم فى نيل الملكوت ، فيكون للتابعين طريقا فى معرفة دين الله على وجهه ، ويعينهم على تصور الحق فى توحيد الله وفقهه . ففعلنا وتكلمنا على فصول الكتاب والمبتغى فيها ابانة عن الباطل فى قوله المستحيل وانارة للحق بالقول المستبين ، وجعلناه فى بابين يشتملان على اثنى عشر قولا احدهما في ابانة الخطأ المستمر

على ابن زكرياء في طبه الروحاني ، وثانيهما في ابانة الحق المستقر فيما هو حق الطب النفساني ، وجعلتهما في هذا الكتاب وسميته بكتاب « الاقوال الذهبية » لكونه فيما يصوره من محاسن العلوم النفسانية ، كالذهب فيما يحوزه من مزاين الامور الجسمانية . وبالله استعين في اتمام ما نحوته وأقول لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ، وبوليه في ارضه وهو حسبنا ونعم الوكيل

الباب الاول في ابانة الخطأ المستمر على ابن زكرياء الرازي في طبه الروحاني يجمع ستة اقوال

القول الاول — فيما جرى بين الشيخ ابي حاتم الرازي وابن زكرياء المتطبب من الكلام على النبوة والامامة والجواب عما اهمل ابو حاتم الجواب عنه من سؤال ابن زكرياء الرازي

القول الثاني — في بيان الخطأ المستمر على محمد بن زكرياء الرازي فيما وسم به كتابه المنسوب اليه بالطب الروحاني

القول الثالث — فيما ذكره في الفصل الاول من كتاب الطب الروحاني من فضل العقل ومدحه وبيان ما ينطوي فيه من اثبات النبوة

القول الرابع — فيما ذكره في الفصل الثاني من كتابه في ذم الهوى وقمعه فجعله طبا روحانيا وبيان بطلان كونه كذلك على النحو الذي اورده وامتناع وقوع الانتفاع بمثله

القول الخامس — في ذكر ما اورده تماما للفصل الثاني من كتابه في الطب الروحاني وانه ليس بطب وبيان فساد قول افلاطون ومن يرى رأيه ان للانسان انفسا ثلاثا نامية وحسية وناطقة ، وان للنفس بعد مفارقتها جسمها تعلقا بشخص آخر وورودها الاجسام من خارجها

القول السادس — فيما تضمنته فصول كتابه مما جعله طبا والكلام عليه بما يبين كونه غير طب

الباب الثانى فى انارة الحق المستقر فيما هو حق الطب النفسانى يجمع ستة اقوال

القول الاول — في شرف صناعة الطب النفساني وانها أشرف الصناعات وان القائم بها الموضح لمبانيها الهادى الى طرقها واقسامها رئيس عالم النفس ومالكها من جهة الله تعالى وانه اشرف البرية

القول الثاني — فى وجود النفس التي هى العليلة والمحتاجة الى الطب والادوية واحوالها فى ذاتها وماهيتها وانها حياة وحي وانها ناقصة في ذاتها وانها ليست بجسم ولا عرض وانها قائمة بالقوة جوهرا وانها واحدة في ذاتها لا ثلاث

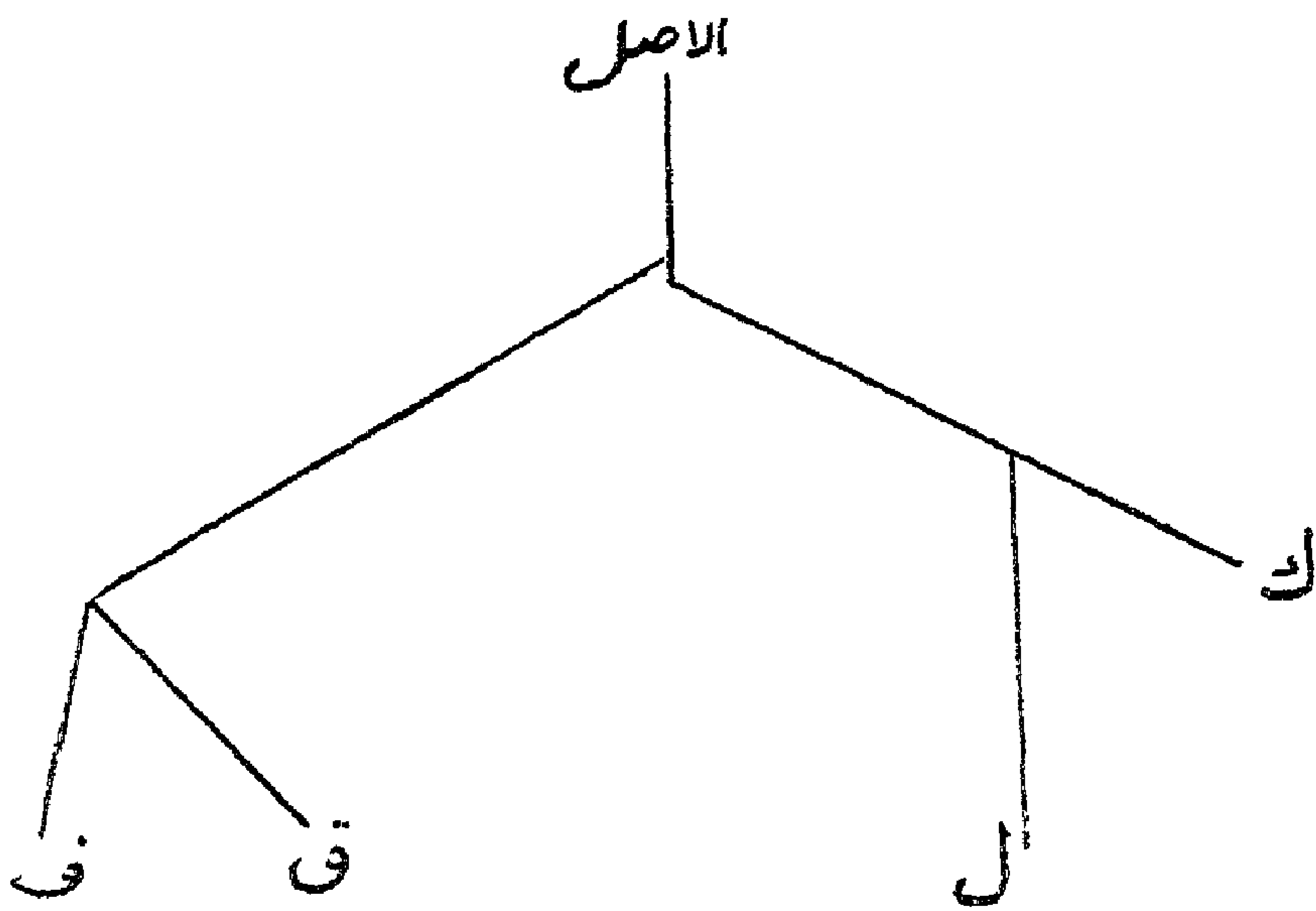
القول الثالث — فى مناسبة النفس جسمها فى احوالها وما تلك الاحوال وماتلك المناسبات وانها فى وجودها من جسمها كالولد من والده وانها المعلول الاخير من الموجودات الواقعةتحت الاختراع ككون جسمها معلولا اخيراً في الجسمانيات وان وجودها عن امور اربعة كوجود جسمها كذلك وما تلك الامور وان ما لجسمها من الامورفلها مثلهعلىتوازن لايغادر منها شيئاالافىالذات ولا في الاحوال وماتلك الامور

القول الرابع — فيما يحدث فيها من الامور التى تجرى منها مجرى الاعتلال من جسمها وما تلك الاعلال وما مباديها وانها تنقسم وما تلك الاقسام وان جملة علتها علتان ذاتية ومكتسبة وما تلك العلتان

القول الخامس — فيما يجرى من النفس مجرى الادوية فى ازالة عللها وما تلك الادوية وما افعالها وما الذى يجدها وما الذي يقومها وما الذى يجرى منها مجرى قول الطبيب وبعث العليل على الحمية وما الذى يجرى منها مجرى القارورة والنبض من العليلالمستدل منهما علىالصحة والمرض وشهادتهما بالاقبال فى الابلال والاستعلاء في الاعتلال وما يجري منها مجرى العلامات الدالة فى الاعلال الحادة على الهلاك او الخلاص وما هى وما يجري منها مجرى الاشربة والفواكه والمشمومات فى استجلاب الصحة وما هى

القول السادس — فيما يجري من النفس مجرى الصحة من جسمها وما تلك الصحة وما الذي تناله بها وما الذى يحفظ عليها صحتها الى وقت انتقالها وما الذى يكسبها انبعاثها للقيام باوامر الله »

اما المنتخبات العديدة التى اوردها الكرماني من كتاب الطب الروحاني للرازى فقد ساعدتنا على تحقيق نص ذلك الكتاب ، ولعلك تشاركنا الراى فى ان قيمة قرآتها عظيمة اذ كان الاصل الذى اعتمد الكرمانى عليه اقدم بقرون من جميع المخطوطات التى وصلت الينا . وترى ايضا مما ذكرناه فى حواشي الكتاب ان نص الكرمانى يوافق فى اكثر الاحيان نسخة لندن ويثبت قرآتها . اما نقد الكرمانى لمعانى كتاب الطب الروحانى فقد اقتبسنا منه بعض شيء وجعلناه تعليقات على المتن وفى الختام نعود على نتيجة بحثنا عن المخطوطات ونمثلها فى الشكل الآتي



بسم الله الرحمن الرحيم

قال محمد بن زكريّاء الرازى : أكمل الله للأمير السعادة وأتمّ عليه النعمة . جرى بحضرة الأمير — أطال الله بقاءه — ذكر مقالة عملتُها فى إصلاح الأخلاق سألنيها بعض إخوانى بمدينة السلام أيّامَ مُقامى بها ، فأمر سيّدى الأمير — أيّده الله — بانشاء كتاب يحتوى على جُمَل هذا المعنى بغاية الاختصار والايجاز وأن أسمَهُ بالطبّ الروحانىّ ، فيكون قريناً للكتاب المنصورىّ الذى غرضه فى الطبّ الجسمانىّ وعديلاً له ؛ لِما قدّر — أدام الله عزّه — فى ضمّه اليه من عموم النفع وشموله للنفس والجسد . فانتهيتُ الى ذلك وقدّمته على سائر شغلى ؛ والله أسأل التوفيق لِما يُرضى سيّدى الأمير ويقرّب اليه ويُدنى منه *

---

(٢) نبتدى بعون الله وحسن توفيقه نكتب كتاب الطب الروحانى ق — قال محمد بن زكرياء الرازى فى صدر كتابه الموسوم بالطب الروحاني ك — قال ابو بكر محمد ... الرازى ف ق — اكمل ... النعمة ل : سقط ف ق ك — (٣) كان جرى ل — اطال الله بقاءه ل : اسعده الله تعالى ك ، سقط ف ق — (٣—٦) بحضرة الامير الكلام فى اصلاح الاخلاق فسألنى ان اعمل مقالة فى كتاب وان اسميه ق — (٤) كان سألنيها ف — (٤—٥) بعض اخوانى ... الاختصار : سقط ف ق — (٤) سيدى ل : سقط ك — (٥) ايده الله ل : اسعده الله ك — (٦) اسميه ف ق — ليكون ق ك — (٧) الطب الجسدانى ف ق — لما قدر.. من عموم: فيه من عموم ق — أدام الله عزه ل: سقط ف ق ك — (٨) سائر اشغالى ف — (٨—٩) وبالله التوفيق الى ما يرضى ف ق — (٩) سيدى الامير ل: الامير اسعده الله ك ، سقط ف ق

* قال حميد الدين الكرمانى فى القول الثانى من الباب الاول من كتابه بعد ذكره مقدمة كتاب الطب الروحانى : هذا نص قوله ومحصوله ان ما كان تكلم عليه فى اصلاح الاخلاق جعله كما رسم له فى كتاب موجز موسوم بالطب الروحانى ليكون قريناً لكتابه المنصورى فى الطب الجسمانى وعديلا له لما فيه من عموم النفع وشموله . وتأملنا الكتاب المنصورى الذى جعل ما أنشأه من الكتاب فى الطب الروحانى قريناً له وعديلا ووجدناه مستملا من صنعة التأليف وحسن الترتيب ذكراً للاعلال على ترتيبها وتشفيعها بذكر الادوية التى تداوى بها على نظام وتأليف ليس كما جعله

وقد فصلت هذا الكتاب عشرين فصلاً :

الأوّل في فضل العقل ومدحه

الثانى فى قمع الهوى وردعه وجملة من رأى افلاطون الحكيم

الثالث جملة قُدّمت قبل ذكر عوارض النفس الرديّة على انفرادها

الرابع فى تعرّف الرجل عيوب نفسه

الخامس فى دفع العشق والالف وجملة من الكلام فى اللذة

السادس فى دفع العُجب

السابع فى دفع الحسد

الثامن فى دفع المفرط الضارّ من الغضب

(١ — ص١٧ س١٣) سقط ك — (١) فصلا وهم ف — (٢ — ص١٧ س١٣) الفصل الاول... الفصل الثانى الخ ف ق — (٣) فى ردع الهوى وقمعه ف ق — وجملة... الحكم ف ق: سقط ل — (٤) جملة قدمت قبل ذكر ل : فى ذكر ف ق — اعراض النفس ف ق — (٦) وجملة ... اللذة ف ق : سقط ل — (٧) العجب وغيره ف ق — (٩) فى دفع الغضب ف ق

قريبا له وعديلا فكان ذلك منادياً عليه وناطقاً من قلة العلم والمعرفة بما تصلق له من الكلام على الامور النفسانية ومن استمرار الخطأ عليه فيما وسم به كتابه من الطب الروحانى واشتباه الامر عليه فيما اودعه من كلامه بما نقول بياناً له : إن العدبل انما يجعل عدبلا لما عادله بموازنة ومشابهة يجمعانهما . ولما كان ما جعله عدبلا للكتاب المنصورى من كتابه فى الطب الروحاني غير مشابه له لا فى التأليف والتبويب ولا فيما يكون طا فى التنويع والترتيب بوازنه وساسه كان تسميته للكتاب بالطب الروحانى خطأ كبيراً ... واذا كان الخطأ مستمراً علبه فيما وسم به كتابه لحاوه مما يكون به من ذكر الامراض النفسانية والامور المزيلة لها عدبلا للكتاب المنصورى الجامع لذكر الاعلال وادوينها فغير واقع ما ضمن وقوعه من الانتفاع به وتموله ولا فائدة فى قراءته ... فاما ما استمر عليه من الخطأ فى نفس ما اودعه كتابه فى ابوابه فيأتى عليه البيان باذن الله قبل ، ثم يأتى بمعونة الله من ذكر ما وجب عليه ذكره ولم يذكره من اعلال النفس وادوائها وما تعالج به تقويماً لها من دوائها ومن الامور النفسانية ما يعلم معه كيفية صناعة التأليف بعد وتصور كيف يكون الطب الروحانى الحق الآتى به محمد النبى والمبين له باب العلم على الوصى صلوات الله عليهما بقوة الله العلى

الفصل الأوّل

في فضل العقل ومدحه *

أقول : إنّ البارىء عزّ اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غايةَ ما فى جوهرِ مِثلنا نيلُه وبلوغه ؛ وإنه أعظم | نِعَم الله ٤٥ و

(٢) اطراح : سقط ف ق — (٣) دفع : سقط ف ق — (٤) فى دفع الغم ف ق — (٦) فى (دفع) السكر وعواقبه ف (ق) — (٧) فى افراط الجماع ف ق — (٩) والانفاق : سقط ف — (١٠) دفع ... على : سقط ف ق — (١١) والفرق ... العقل : سقط ف ق — (١٦) أقول : قال محمد بن زكريا ل — وحبانا لننال ك — من ل : سقط ق ف ك — (١٧) ما : سقط ل — فى جوهرنا مثلنا أن نناله ونبلغه ق ف

* ورد هذا الفصل بتمامه فى كتاب الكرمانى

عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا . فبالعقل فُضّلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسُسناها وذللناها وصرفناها فى الوجوه العائدة منافعُها علينا وعليها ، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسُن ويطيب به عيشنا ونصل الى بغيتنا ومرادنا . فإنا بالعقل أدركنا صناعة السُفُن واستعمالها حتى وصلنا بها إلى ما قطع وحال البحرُ دوننا ودونه ، وبه نلنا الطبّ الذى فيه الكثير من مصالح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا ؛ وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منّا الخفية المستورة عنّا ، وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها ، وبه وصلنا إلى معرفة البارئ عزّ وجلّ الذى هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا . وبالجملة فإنه الشئ الذى لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين ، والذى به نتصوّر أفعالنا العقليّة قبل ظهورها للحسّ فنراها كأن قد أحسسناها ثم نتمثّل بأفعالنا الحسّية صورها فتظهر مطابقة لِما تمثّلناه وتخيّلناه منها . وإذا كان هذا مقداره ومحلّه وخطره وجلالته لحقيق علينا أن لا نحطّه عن رتبته ولا ننزّله عن درجته ، ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه ؛ ولا وهو الزمام مزموماً ؛ ولا وهو المتبوع تابعاً ، بل نرجع فى الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه . فنُمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه ، ولا نسلّط عليه الهوى الذى هو آفتُه ومكدِّره

(١) واجداها علينا نفعاً ق ف — الغير الناطق ل ، العير ماطق ف ق — (٢) ملكناها و: سقط ق ف ك — وذللناها وملكناها وصرفناها ق ف — (٣) جميع : سقط ق ف — (٤)واىا ق ف — واستعملناها — (٥)ودونها ق ف — وبه ىلنا الطب ك: والطب ل ق ف — المصالح لاجسادنا ق ف — (٨) معرفة : سقط ك — (٩) هو من ك — ما اصلنا واصبنا ق ف — وفى الجملة ق ف — (١٠) حالنا وحال ق ف — والذى فيه ك ، وبه ق ف — (١٢) صورتها ق ف — ونحيلناه منها : سعط ك — منها : سمط ق ف — هذا : سقط ك — ومحاه : سقط ق ف — (١٣) وجلالته هدا ك — عليا : سقط ل — مرتبته ق ف — (١٥) ىل فىرجع ق ف . ىم نرجع ك — ونعبرها به : سمط ق ف — عايه فيها ك — عن امضائه ل — (١٦) عىد إيقافه ل

والحائد به عن سَنَنه ومحجّته وقصده واستقامته، والمانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره، بل نروضه ونذلّله ونحمِله ونجبُره على الوقوف عند أمره ونهيه. فإنّا إذا فعلنا ذلك صفا لنا غايةَ صفائه وأضاء لنا غايةَ إضاءته وبلغ بنا نهايةَ قَصْدِ بلوغنا به: وكنّا سعداء بماوهب الله لنا منه ومنّ علينا به*

---

(١) من: سقط ل — (٢) عواقبه فى اموره ق ف — (٣) واضى لنا ق ف — (٤) نهاية قصدنا بلوغنا به ك، غاية ما قصد بلوغنا به ق ف — بما وهب لنا ل — به علينا ق ف — لنا ومنّ علينا به منه ل

---

* قال الكرمانى فى القول الثالث من الباب الأول من كتابه بعد إيراده قول الرازى بنصه: فنقول لما كان المحبو لنا من العقل الذى هو أعظم نعم الله عندنا وبه ننال من منافع دنيانا وآخرتنا غاية ما لنا أن ننال... ولولاه لكنا كالبهائم والمجانين، الحقيق بأن يكون بما له ممدوحاً، وباباً للبركات والرحمة لنا مفتوحاً، واليه فصل الخطاب لا يخلو فى كونه « ما هو » أن يكون إما جسما، أو ما كان لجسمنا كمالاً به نحن نوع من الحيوان وهو نفسنا، أو هو غيرنا وبه تتعلق مصالحنا، وبطل أن يكون جسمنا ببطلان كونه قادراً على حركة بذاته فضلاً عن إحاطة علم ومعرفة، وبطل أيضا أن يكون ما كان لجسمنا كمالاً ببطلان كونه فى وجوده عالماً بالامور الموصوف بها العقل وخالياً من المعارف التى تعدو ما به يصح كونه نوعاً من الحيوان ... ثبت أنه غيرنا الذى به يتعلق كمالنا، ولم يكن غيراً يفيد العلم ويعلم وبه وبتعليمه سكون علماء وعقلاء غير من يكون نبياً مؤيداً فى نفسه بأنوار الملكوت متوّجاً بتاج العزة والجبروت حائزاً بذلك رتبة الكمال فصار عقلاً كاملاً به ننال ونبلغ منافعنا فى دنيانا وآخرتنا ... صح وثبت أن العقل المحبو لنا الذى هو أعظم نعم الله عندنا المستحق لأن يكون بما له ممدوحاً وباباً للبركات والرحمة لنا مفتوحاً لا عقولنا بكون كونها حياة طبيعية ناقصة عن كمالها محتاجة إلى ما به تصير عقلاً كاملاً فاعلاً فى غيره كمالاً ... بل عقول الأنبياء لكونهم هم المؤيدون من السماء، المصطفون من عالم النفس والاحياء، المخصوصون منها بالكرامة، الممنوحون فى عالم النفس شرف الامامة، المبلغون رتبة الكمال للتعليم والإكمال، الكائنون بكمالهم كمالاً لأنفسنا فى كونها حيواناً إلهياً كما كانت أنفسنا كمالاً لأجسامنا فى كونها حيواناً طبيعياً ... وإذا كان القول على عقولنا بما هو صفة لعقول الأنبياء صلوات الله عليهم ضلالاً عن الحق فقد ظهر الخطأ فى قول من يرى ويعتقد أن العقل المحبو لنا ... هو عقولنا ... وإذا بطلت المعارضة وثبت ما أوجبته الحكمة من كون من يقبل أنوار القدس من عالم النفس نفساً واحدة هى العقل الواجب عليه تفخيم أمره وإعلاء ذكره وقبول قوله والاقتداء بسنته وفعله فقد ثبتت النبوة المنطوية فيما أورده صاحب الكتاب فى مقالته والحمد لله رب العالمين

الفصل الثانى

فى قمع الهوى وردعه وجملة من رأى فلاطن الحكيم *

أمّا على أثر ذلك فإنّا قائلون فى الطبّ الروحانى الذى غايته إصلاح أخلاق النفس وموجزون غاية الإيجاز. والقصد والمبادرة إلى التعلق بالنكت والعيون والمعانى التى هى أصول جملة هذا الغرض كله. فنقول: إنا قد صدّرنا وقدّمنا من ٤٥ظ ذكر | العقل والهوى ما رأينا أنه لجملة هذا الغرض كله بمنزلة المبدأ، ونحن متبعوه من أصول هذا الشأن بأجلّها وأشرفها

فنقول: إنّ أشرف الأصول وأجلّها وأعونها على بلوغ غرض كتابنا هذا قمع الهوى ومخالفة ما يدعو اليه الطباع فى أكثر الأحوال وتمرين النفس على ذلك وتدريجها إليه: فإنّ أوّل فضل الناس على البهائم هو هذا، أعنى ملكة الإرادة وإطلاق الفعل بعد الرويّة. وذلك أنّ البهائم غير المؤدّبة واقفة عند ما يدعوها اليه الطباع عاملة به غير ممتنعة منه ولا مروّية فيه. فإنك لا تجد بهيمةً غير مؤدّبة تمسك عن أن تروث أو تتناول ما تغتذى به مع حضوره وحاجتها إليه، كما تجد الإنسان يترك ذلك ويقهر طباعه عليه لمعانٍ عقلية تدعوه إلى ذلك؛ بل تأتى منها ما يبعثها عليه الطباع غير ممتنعة منه ولا مختارة عليه. وهذا المقدار ونحوه من الفضل على البهيمة فى زمّ الطبع هو لأكثر الناس وإن كان ذلك تأديبا وتعليماً،

(٢) فى ردع الهوى وقمعه ف ق — وجملة ... الحكيم: سقط ل (ك) — افلاطون ف ق — (٤) والعيون ل: سقط ف ق ك — (٥) صدرنا: وصفنا ك — (٦) كله: سقط ف ق — (٨) ونقول ف ق — ان اجل الاصول وأسرفها ف ق — (١١) الغير ل — غير مودبة ف ق — تدعوا اليه ف ق — (١٤) عليه: سقط ف ق — تدعوا ف ق — (١٥) منه: سقط ك — (١٦) زم ك: ذم ل ف ق — الطبع: الهوى و (الطبع)، على هامش ك

* ورد ذكر أكثر هذا الفصل فى القول الرابع من الباب الأول من كتاب الأقوال الذهبية للكرمانى

إلاّ أنه عامّ شامل وقريب واضح يعتاده الطفل وينشأُ عليه ، ولا يُحتاج إلى الكلام فيه ، على أنّ فى ذلك بين الأمم تفاضُلاً كثيراً وبوناً بعيداً . وأمّا البلوغ من هذه الفضيلة أقصى ما يتهيأ فى طباع الإنسان فلا يكاد يكمله إلاّ الرجل الفيلسوف الفاضل * . وبمقدار فضل العوامّ من الناس على البهائم فى زمّ الطبع والملكة للهوى ينبغى أن يكون فضل هذا الرجل على العوامّ . ومن هاهنا نعلم أنّ مَن أراد أن يزين نفسه بهذه الزينة ويكمل لها هذه الفضيلة فقد رام أمراً صعباً شديداً ويحتاج أن يوطن نفسه على مجاهدة الهوى ومجادلته ومخالفته . ولأنّ بين الناس فى طباعهم اختلافاً كثيراً وبوناً بعيداً صار يسهل أو يعسر على البعض دون البعض منهم اكتسابُ بعض الفضائل دون بعض واطراح بعض الرذائل دون بعض . وأنا مبتدئ بذكر كيفية اكتساب هذه الفضيلة — أعنى قمع الهوى ومخالفته — إذ كانت أجلّ هذه الفضائل وأشرفها وكان محلّها من جملة هذه الغرض كلّه محلّ الاسطقس التالى للمبدأ

فأقول: إنّ الهوى والطباع | يدعوان أبداً إلى اتّباع اللذّات الحاضرة وإيثارها ٤٦ و
من غير فكر ولا رويّة فى عاقبة ويحثّان عليه ويُعجلان إليه ؛ وإن كان جالباً

---

(٢) بين الامم فى ذلك ل — (٤) من الناس : سقط ف ق — ذم ل ف ق — (٥) يعلم ك — (٦) فى هذه الرينة ف ق — شديداً : سقط ف ق — (٧) ومجادلته : سقط ف ق ، ومجالدته ك على الهامش — ومخالفته: سقط ك — فى طبائعهم ل — (٩) بعض هذه الفضائل ل — (١١) جملة: سقط ف ق — (١٢) الثانى للمبدء ك ، التالى للمتدأ ف ق — (١٣) ابداً: سقط ل — (١٤) عليه : سقط ف ق ك

* قال الكرمانى فى انهاء القول الرابع من الباب الأول لكتابه : فقول إن الفيلسوف الذى ذكره وعلق قمع هواه بذاته هو من البشر ، والبشر فى نفس وجسم ... فمن أين يكون للفيلسوف استكمال الفضيلة المرهون وجودها بالباعث من خارجها والمؤاخذ لها ، ام كيف يتهيأ لنفسه أن تقمع هواها بذاتها وهى خالية مما يكون انبعاثها عنه فيه ، وهل قوله ذلك إلا قول صادر عن غير بيان . ولا بعد الحق إلا الضلال ، ولا بعد الصدق إلا الكذب والمحال

للألم من بعد ومانعاً من اللذّة ما هو أضعافٌ لِما تقدّم منها . وذلك أنهما لا يريان إلاّ حالتهما فى الذى هما فيه لا غير ، وليس بهما إلاّ اطّراح الألم المؤذى عنهما وقتَهما ذلك ، كإيثار الطفل الرَمِد حكَّ عينه وأكلَ التمر واللعبَ فى الشمس . ومن أجل ذلك يحقّ على العاقل أن يردعهما ويقمعهما ولا يُطلقهما إلاّ بعد التثبُّت والنظر فيما يُعقبانه ويمثّلَ ذلك ويزنَه ثم يتبعَ الأرجح لئلاّ يألم من حيث ظنّ أنه يلتذّ ويخسر من حيث ظنّ أنه يربح . فإن دخلت عليه من هذا التمثيل والموازنة شبهة لم يُطلق الشهوة لـكن يقيم على ردعها ومنعها . وذلك أنه لا يأمن أن يكون فى إطلاقها من سوء العاقبة ما يكون إيلامه واحتمال مؤونته أكثر من احتمال مؤونة الصبر على قمعها أضعافاً مضاعَفَةً ، فالحزم إذاً فى منعها . وإن تكافأت عنده المؤونتان أقام أيضاً على ردعها ، وذلك أنّ المرارة المتجرَّعة أهون وأيسر من المنتظَرة التى لابدّ من تجرُّعها على الأمر الأكثر . وليس يكتفى بهذا فقط بل قد ينبغى أن يقمع هواه فى كثير من الأحوال – وإن لم ير لذلك عاقبةً مكروهةً – ليمرّن نفسه ويروضها على احتمال ذلك واعتياده فيكون ذلك عليها عند العواقب الرديّة أسهل ، ولئلا تتمكن الشهوات منه وتتسلّط عليه . فإنّ لها من التمـكّن فى نفس الطبيعة والجبلّة ما لا يحتاج أن يُزاد فضل تمـكّنٍ بالعادة أيضاً فيصيرَ بحالٍ لا يمكن مقاومتُها بتّةً * . وينبغى أن تعلم أن المؤثرين للشهوات المدمنين لها المنهمكين فيها يصيرون منها إلى حالة لا يلتذّونها ولا يستطيعون مع ذلك

(٢) فى وقتهما الذى هما فيه ك — (٣) وقتهما ذلك: سقط ف ق — الرمد: سقط ف ق — لحك عينيه ك ، يحك عينه الرمدة ف ق — التمرة ف ق — (٦) يظن ف ق ك (مرتين) — ولا يخسر ك — (٨) من أن يكون ف — (١٠) تـكافت ف ق — (١١) فى الأمر ل — (١٢) قد : سقط ك — احواله ل — (١٤) عند ما يرى له فيها من العواقب الردية ف ق — (١٥) أن يرى فضل ف ق — (١٦) البتـة ك — المدمـنين عليها التمكين فيها ف ق — (١٧) يصيرون فيها ف ق

* انتهت إلى هنا رواية الـكرمانى ويوجد فى إثرها ما يلى : هذا فص قوله ، وما يعدو

تركها . فإنّ المدمنين لغشيان النساء وشرب الخمور والسماع — على أنها من أقوى الشهوات وأوكدها غرزاً فى الطباع — لا يلتذونها التذاذَ غير المدمنين لها لأنها تصير * عندهم بمنزلة حالةِ كلِّ ذى حالةٍ عنده، أعنى المألوفة المعتادة، ولا يتهيأ لهم الإقلاع عنها لأنها قد صارت عندهم بمنزلة الشئ الاضطرارىّ فى العيش لا بمنزلة ما هو فضل وتترُّفٌ. | ويدخل عليهم من أجلها التقصير فى دينهم ٤٦ظ
ودنياهم حتى يُضطرّوا إلى لستعمال صنوف الحِيَل واكتساب الأموال بالتغرير بالنفس وطرحها فى المهالك؛ فإذا هم قد شقوا * من حيث قدّروا السعادة واغتمّوا من حيث قدّروا الفرح وأَلِموا من حيث قدّروا اللذّة . وما أشبههم فى هذا الموضع بالحاطب على نفسه الساعى فى هلا كها : كالحيوان المخدوعة بما يُنصب لها فى مصايدها؛ حتى إذا حصلت فى المصيـــدة لم تنل ما خُدِعت به ولا أطاقت التخلُّص ممّا وقعت فيه . وهذا المقدار من قمع الشهوات مُقْنِع، وهو أن يُطلَق

(١) على غشيان ف ق — على أنهما ف — (٥) وسرف ف — النفس فى دينهم ل — (٩) كالحيوان ك : كالحيوانات ل ف

ما يكون صحيحاً وحسناً من قول لولا بداؤه ببطلان كون ما أوجبه من الطب طباً وباستمرار الخطأ فى تعليق قمع الهوى بالنفس وإيجاب اكتسابها فيه اكتساباً للفضيلة بذاتها ... إنه لما كانت النفس قد جعلت لجسمها كمالاً به يكون نوعاً من الحيوان وكان كونها فى وجودها لجسمها كمالاً لأن تــكون فى فعلها دائرة عليه كأخواتها من أنواع الحيوان حفظاً له وقياماً بمصلحته ... كان الامتناع منها أن تفعل ما يضاد هواها ويوجبه اختيارها قائماً وبطلان وجود فعل منها لا تهواه ثابتاً ... فتعليق قمع النفس هواها بذاتها الممتنع كونه منها إلا بباعث من خارجها ترغيباً وترهيباً خطأ كبير وضلال بعيد . وإذا كان قوله فى الطب الروحانى باطلاً والخطأ فى تعليق قمع الهوى بالنفس مستمراً جارياً فكلامه الذى أورده ليس بطب ولا كتابه بمرتع للنفس ولا بأسّ ؛ وله قلنا إنه فى الطب الجسمانى كغصن مائس خصر وفى طبه الروحانى كجلد خائس قذر . — وأما بقية فصل الـكتاب الى ص ٢٤ س ٣ (« وهذا براه ») فقد لخصه الكرمانى دون إيراده بنصه

* سقطت هنا ورقة من نسخة ق وتستأنف روايتها ص ٢٤ س ١٤ (« والمكنة »)

* سقطت هنا عدة ورقات فى نسخة ف ولا تستأنف روايتها إلا فى الفصل السابع من الـكتاب

منها ما عُلِم أنّ عاقبته لا تجلب ألماً ولا ضَرَرا دنيائيًّا موازياً للذّة المُصابة منها فضلاً عمّا تجلب ممّا يُوفِى ويرجح على اللذّة التى أُصيبت فى صدرها . وهذا يراه ؞ ويقول به ويوجب حمل النفس عليه مَن كان من الفلاسفة لا يرى أنّ للنفس وجوداً بذاتها ، ويرى أنها تفسد بفساد الجسم الذى هى فيه . فأمّا مَن يرى أنّ للنفس أنيّـةً وذاتاً مّا قائمة بنفسها وأنها تستعمل الجسم الذى لها بمنزلة الأداة والآلة وأنها لا تفسد بفساده فيرتقون من زمّ الطباع ومجاهدة الهوى ومخالفته إلى ما هو أكثر من هذا كثيراً جدًّا ، ويزرلون ويستنقصون المنقادين له والمائلين معه تنقُّصاً شـديداً ويحلّونهم محلّ البهائم ، ويرون أنّ لهم — فى اتّباع الهوى وإيثاره والميل مع اللذّات والحبّ لها والأسف على ما فات منها وإيلام الحيوان لبلوغها ونيلها — عواقبَ سوءٍ بعد مفارقة النفس للجسد يكثر ويطول لها ألمها وأسفها وحسرتها . وقد يستدلّ هؤلاء من نفس هيئة الإنسان على أنه لم يتهيّأ للشغل باللذّات والشهوات بل لاستعمال الفكر والرويّة من تقصيره فى ذلك عن الحيوان غير الناطق . وذلك أنّ البهيمة الواحدة تُصيب من لذّة المأكل * والمنكح ما لا يصيبه ولا يقدر عليه عدد كثير من الناس . فأمّا حالها فى سقوط الهمّ والفكر عنها وهناءة عيشها وطيبها بذلك فحالة لا يصيب الإنسان ولا يقدر على مثلها بتّةً ؛ وذلك أنها من هذا المعنى فى الغاية والنهاية . فإنّا نرى البهيمة

(٢) مما ، صححنا : ما ل — (٥) للمس ك : النس ل — ودوانا فائمة ك — (٦) ذم ل — (٧) ومغالبته ك — من ذلك ك — (٩) مع ك : الى ل — ما : سقط ل — (١٠) الجسد ك — تكثر ل — (١١) وحسراتها ك — (١٢) للتعل بالتهوات ك — من ك : فى ل — (١٣) الغيرل — (١٤) عدد: سقط ك — (١٥) السقوط للهمق — وطيبه ل ، وطيبته ق — بذلك : سقط ق — لا يصيبها ل — (١٦) البتة ك ، سقط ق — فى هذا ل

؞ من هنا ستآنف رواية ك

* من هنا استأنفت رواية ق بعد سقط ورقة من النسخة

قد حضر وقت ذبحها وهى منهمكة مقبلة على مأكلها ومشربها . | قالوا : فلو كانت ٤٧و إصابة الشهوات والميلُ مع دواعى الطباع هو الأفضلَ لم يكن يُبخَسه الإنسان ويُعطاه ما هو أخسّ منه من الحيوان . وفى بخس الإنسان وهو أفضل الحيوان المائت حظَّه من هذه الأشياء وتوفّرِ الحظّ له من الروية والفكر ما يُعلَم منه أن الأفضل له استعمال النطق وتزكيته لا الاستعباد والانقياد لدواعى الطباع.

قالوا : ولئن كان الفضل فى إصابة اللذّات والشهوات ليكون مَن له الطباع المتهيّئ لذلك أفضل ممّن ليس له ذلك ، فإن كان كذلك فالثيران والحمير أفضل من الناس لا بل ومن الحيوان غير المائت كله ومن البارئ عزّ وجلّ إذ ليس بذى لذّة ولا شهوة . قالوا : ولعلّ بعض الناس ممّن لا رياضة له ولا يروّى ولا يفكر فى أمثال هذه المعانى لا يُسلّم لنا أنّ البهائم تصيب من اللذّة أكثر ممّا يصيبه الناس . ويحتجّ علينا بمَلِكٍ ما ظفر بعدوّ منازع ثم جلس من وقته ذلك للّهو واحتشد فى إظهار جميع زينته وهيئته حتى بلغ من ذلك غاية ما يمكن الناسَ بلوغُه ، فيقول أين التذاذ البهيمة من التذاذ هذا وهل له عنده مقدار وله إليه نسبة ؟ فليعلم قائل هذا أنّ كمال اللذّة ونقصانها ليس يكون بالإضافة من بعضها إلى بعض بل بالإضافة إلى مقدار الحاجة إليها . فإنّ مَن لا يُصلِح حالَه إلاّ ألفُ دينار إن أُعطِىَ منها تسع مائة وتسعة وتسعين ديناراً لم يتمّ له صلاح حاله تلك . ومَن كان يُصلح حالَه الدينارُ الواحد يتمّ له صلاحُ حالته بإصابة ذلك

---

(١) قالوا : سقط ق — (٣) ويعطى ق — من هو ل — ما هو افضل من الحيوان ق — (٤) له ك : منه ل ، سقط ق — وتركيه ك ق — (٥) لا استعمال الانقياد ك — (٦) كانت الفضيلة ك — (٧) المتهيئة ل — وان ك — (٨) من الناس: سقط ق — إذ كان ليس ك — قالوا : سقط ق — (٩) ولم يرو ولم ك — (١١) بملك ظفر بامر من منازع ق — (١٢) وهيبته ل — (١٤) او له اليه ق ، واليه ل — باضافة ك — (١٥) لم يصلح ل — (١٦) صلاح لحالته تلك ك — (١٧) يصلح حالته ك — تتم حالته وصلاحها ق

الدينار الواحد ، على أنّ الأول قد أُعطِىَ أضعاف هذا فلم يكمل له صلاح حالته . والبهيمة إذا تَوَفَّر عليها ما يدعوها إليه الطباع كمل وتمّ التذاذها بذلك ، ولا يضرّها ولا يؤلمها فوت ما وراء ذلك إذ كان لا يخطر لها ببال بتّةً . على أنّ للبهيمة فضل اللذّة أبداً على كل حال . وذلك أنه ليس أحد من الناس يقدر أن يبلغ كل أمانيه وشهواته ، لأنّ نفسه لمّا كانت نفساً مفكرةً مرويّةً متصوِّرةً للغائب عنه وكان فى طباعها أن لا تكون لذى حال حالة إلا وتكون حالتها هى الأفضل ، لا تخلو فى حالة من الأحوال من التشوّق والتطلّع إلى ما لم تَحْوِه والخوف | والإشفاق على ما قد حوته ، فلا تزال لذلك فى نقص من لذّتها وشهوتها . فإنّ إنساناً لو ملك ٤٧ظ نصف الأرض لنازعته نفسه إلى ما بقى منها وأشفقت وخافت من تفلّت ما حصل له منها ، ولو ملك الأرض بأسرها لتمنّى دوام الصحة والخلود وتطلّعت نفسه إلى علم خبر جميع ما فى السموات والأرضين . ولقد بلغنى عن بعض الملوك الكبار الأنفس أنه ذُكِرَ عنده ذات يوم الجنة وعظيم ما فيها من النعيم مع الخلود ، فقال أمّا أنا فإنّى أتنغّص هذا النعيم وأستمرّه إذا فكرت بأنّى منزّل فيها منزلة المُفضَّل عليه المُحسَن إليه . فمتى يتمّ التذاذ هذا واغتباطه بما هو فيه ، وهل المغتبط عند نفسه إلّا البهائم ومن جرى مجراها ؟ كما قال الشاعر

وهل يَنْعَمَنْ إلّا سعيد مخلّد ... قليل الهموم ما يبيت بأوجال

وهذه العصابة من المتفلسفة تترقّى من زمّ الهوى ومخالفته بل من إهانته

---

(٢) تدعوها ل — (٣) اذ كانت ك — البتة ق ، سقط ك — (٤) أبدا : سقط ل — (٥) عنها ق — (٦) حال حال بتة ل — (٧) التطلع والتشوق على ق — وخوف وإشفاق ك (ق) — (٨) كذلك ق ، كذلك لذلك ك — لذاتها وشهواتها ق — (٩) نصف الدنيا ق — (١١) وتطلعت : ونازعته ل — خبر : سقط ق — فى الارض والسماء ق — (١٢) ذكرت له وعنده ق — (١٣) أبعض ل — (١٤) الالتذاذ لهذا والاغتباط لما هو فيه ق — (١٥ — ١٦) كما ... باوجال : سقط ق — (١٧) ذم ل ق

وإماتته إلى أمر عظيم جداً ، حتى إنها لا تنال من المأكل والمشرب إلا قوتاً وبُلغةً ولا تقتنى مالاً ولا عقاراً ولا داراً . وربما أقدم الموغِل منهم فى هذا الرأى على اعتزال الناس والتخلّى منهم ولزوم المواضع الغامرة . وبهذا ونحوه يحتجّون لصحّة رأيهم من الأشياء الحاضرة المشاهَدة . فأمّا ما يحتجّون به له من أحوال النفس بعد مفارقتها للبدن فإنّ الكلام فيه يجاوز مقدار هذا الكتاب فى شرفه وفى طوله وفى عرضه . أمّا فى شرفه فإنه يُبحث فيه عن النفس ما هى ولِمَ هى مع الجسم ولِمَ تفارقه وما تكون حالها بعد مفارقته ؛ وأمّا فى طوله فلأنّ كل واحد من هذه البحوث يحتاج فى تعبيره وحكايته إلى أضعاف أضعاف ما فى هذا الكتاب من الكلام ؛ وأمّا فى عرضه فلأنّ قصد هذه المباحث هو إلى صلاح حال النفس بعد مفارقتها للجسد وإن كان قد يعرض فيه باشتراك الكلام أكثر إصلاح الأخلاق . ولا بأس أن نحكى منه جملة وجيزة من غير أن تتلبّس فيه باحتجاج لهم أو عليهم ؛ ونقصد منه خاصّةً للمعانى التى نظنّ أنها تُعين على بلوغ غرض كتابنا هذا وتقوّى عليه

فنقول : إنّ فلاطن شيخ الفلاسفه وعظيمها يرى أنّ فى الإنسان | ثلاث ٤٨ و
أنفس يسمّى إحداها النفس الناطقة والإلهيّة والأخرى يسمّيها النفس الغضبيّة والحيوانيّة والأخرى يسمّيها النفس النباتيّة والنامية والشهوانيّة * . ويرى أنّ النفسين الحيوانيّة والنباتيّة إنما كوّنتا من أجل

(١) والمتارب ك — (٢) ولا دارا : سقط ك — (٣) الاعتزال من ق — العامرة من الارض ك — ولزوم هذا ونحوه ق — (٤) فى الاشياء ق — له : سقط ك — (٦) وطوله وعرضه ق — (٧) معارقتها ك ، المفارقة ق — (٨) أضعاف : سقط ق — (٩) إصلاح ك ق — (١٠) يعرض منه ل ، تقدم مه ك — باسترسال الكلام ق — (١١) نلبس ل — (١٢) منها ق ، فيها ك — بلوغ : سقط ل — (١٤) افلاطون ك — المتفلسفة ك ، العلسفة ق — (١٧) أن العس ك ق — الباتية والعضبية ل

* قال الكرمانى فى القول الخامس من الباب الأول عند نقده لكلام الرازى : وإذا كان

النفس الناطقة . أمّا النباتيّة فلتغذو الجسم الذى هو للنفس الناطقة بمنزلة آلة وأداة إذ ليس هو من جوهر باقٍ غير متحلّل بل من جوهر سيّال متحلّل ، وكان كل متحلّل لا يبقى إلاّ بأن يخلف فيه بدلاً ممّا تحلّل منه . فأمّا الغضبية فلتستعين بها النفس الناطقة على قمع النفس الشهوانيّة ومنعها من أن تشغل النفس الناطقة بكثرة شهواتها عن استعمال نطقها الذى إذا استعملته كَمَلاً كان فى ذلك تخلّصها من الجسم المشتبكة به . وليس لهاتين النفسين — أعنى النباتيّة والغضبيّة — عنده جوهر خاصّ يبقى بعد فساد الجسم كجوهر النفس الناطقة ، بل إحداهما وهى الغضبيّة هى جملة مزاج القلب والأخرى وهى الشهوانيّة هى جملة مزاج الكبد . وأمّا جملة مزاج الدماغ فإنها عنده أوّل آلة وأداة تستعملها النفس الناطقة . والاغتذاء والنموّ والنشوء للإنسان من الكبد ، والحرارة وحركة النبض من القلب . وأمّا الحسّ والحركة الإراديّة والتخيُّل والفكر والذكر فمن الدماغ ، لا على أنّ ذلك من خاصيّته ومزاجه بل من الجوهر الحالّ فيه المستعمل

(١) البدن ك — (٢) اداة وآلة ك — غير متحلل : سقط ك — (٣) بدل ل — (٤) فأما النفس الغضبية ق — (٦) من الجسد ق — (٩) واداة : سقط ك ق — (١١) والارادة ق — (١٢) ذلك له ومن خاصته ق

كذلك فليس (أى كلامه فى هذا الفصل) بطب ولا ما أورده حكاية عن قول افلاطون إن للانسان أنفساً ثلاثاً ناطقة وغضبية ونامية الكائن سفيماً وخطأ من الآراء والأقوال بكون النامية الشهوانية والغضبية الحيوانية والناطقة الالهية أسماء لأفعال صادرة عن فاعل واحد ، قياماً بما له جعل كمالاً للشخص يستحق بكل فعل منها اسماً ، فاذا فعل بآلات التغذية وتعويض البدن عما يتحلل منه قيل إنه النامية ، وإذا فعل بآلات الاحساس طلباً للملاذ والغلبة والقهر وحفظاً للشخص قيل إنه الحسية ، وإذا فعل بآلات التصور طلباً للعلوم وفضيلة الذات قيل إنه الناطقة ، كالنجار الذى تصدر عنه أفعال بآلاته ويقال إذا نقب بالمثقب إنه ناقب وإذا نشر بالمنشار إنه ناشر وإذا نجر بالقادوم إنه نجار وهو واحد وتبطل منه هذه الأفعال إذا ترك الآلة ، وكالربان فى السفينة الذى يأمر برفع الشراع وحطه وإرساء الأنجر وجذبه ونزف الماء من الجمة وقذفه والغوص فى الماء لسدّ منفذه إلى السفينة وإصلاحه ، وتبطل منه هذه الأفعال والأمر بها إذا خرج إلى البر وهو واحد

له على طريق استعمال آلة وأداة ، إلاّ أنه أقرب الآلات والأدوات إلى هذا الفاعل. ويرى أن يجتهد الإنسان بالطبّ الجسدانىّ وهو الطبّ المعروف ، والطبّ الروحانىّ وهو الإقناع بالحجج والبراهين فى تعديل أفعال هذه النفوس لئلا تقصّر عمّا أُريد بها ولئلا تجاوزه . والتقصير فى فعل النفس النباتيّة أن لا تغذو ولا تُنمي ولا تُنشئ بالكمّية والكيفيّة المحتاجة إليها جملةُ الجسد . وإفراطها أن تتعدّى ذلك وتجاوزه حتى يخصب الجسد فوق ما يحتاج إليـــه ويغرق فى اللذّات والشهوات . وتقصير فعل النفس الغضبيّة أن لا يكون عندها من الحميّة والأنفة | ٤٨ ظ والنجدة ما يمكّنها أن تزمّ وتقهر النفس الشهوانيّة فى حال اشتهائها حتى تحول دونها ودون شهواتها ؛ وإفراطه أن يكثر فيها الكبر وحُبّ الغلبة حتى تروم قهر الناس وسائر الحيوان ولا يكون لها همّ إلاّ الاستعلاء والغلبة كالحالة التى كان عليها الاسكندر الملك . وتقصير فعل النفس الناطقة أن لا يخطر ببالها استغراب هذا العالم واستكباره والفكر فيه والتعجّب منه والتطلّع والتشوّق إلى معرفة جميع ما فيه وخاصّةً علم جسدها الذى هى فيه وهيئته وعاقبته بعد موته ؛ فإنّ مَن لم يستكبر ويستغرب هذا العالم ولم يتعجّب من هيئته ولم تتطلّع نفسه إلى معرفة جميع ما فيه ولم يهتمّ ويُعْنَ بتعرّف ما تؤول إليه الحال بعد الموت فنصيبه من النطق نصيب البهائم لا بل الخُفّاش والحيتان والخُشار التى لا تتفكّر ولا تتذكّر البتّة . وإفراطه أن يميل به ويستحوذ عليه الفكرُ فى هذه الأشياء ونحوها حتى لا يمكن النفس الشهوانيّة أن تنال من الغذاء وما به يصلح الجسم من النوم

(٢) فى الطب ق — وبالطب ل — (٤) عن فعل ل — (٥) تدنأ ك ق — (٧) والانف ل — (٨) تذم ل — وتقسر وتكبر ق — (٩) بينها وبين ل — ودون إرادتها وشهوتها ق — وافراطها ك — (١٣) على علم ق — (١٤) لم تكن تستكبر ق — تطلع ك ق — (١٦) ثم لا بل ك — لا بل ... الختار : سقط ق — الخفاش والختار والهمج ك — (١٧) بتة ق — (١٨) وما يصلح به الجسد ك

وغيره مقدارَ ما تحتاج إليه فى بقاء مزاج الدماغ على حالة الصحّة ، لكن يبحث ويتطلّع ويجتهد غاية الجهد ويقدّر بلوغ هذه المعانى والوصول إليها فى زمان أقصر من الزمان الذى لا يمكن بلوغها إلاّ فيه ، فيفسد حينئذ مزاج جملة الجسد حتى يقع فى الوسواس السوداوىّ والماليخوليا ويفوته ما طلب من حيث قدّر سرعة الظفر به . ويرى أنّ المدّة التى جُعلت لبقاء هذا الجسد المتحلّل الفاسد بالحال التى يمكن النفس الناطقة استعمالها فيما تحتاج إليه لصلاح أمرها بعد مفارقته — وهى المدّة التى منذ حين يولد الإنسان إلى أن يهرم ويذبل — مدّةٌ يفى فيها كلّ أحد ، ولو كان أبلد الناس بعد أن لا يضرب عن الفكر والنظر البتّة ، بالتطلّع على المعانى التى ذكرنا أنها تخصّ النفس الناطقة وبأن يرذل هذا الجسدَ والعالم الجسدانىّ البتّة ويشنأه ويبغضه ، ويعلم أنّ النفس الحسّاسة ما دامت | متعلّقة بشىء منه لم تزل فى أحوال ٤٩ و
مؤذية مؤلمة من أجل تداوُل الكون والفساد إيّاه ، ولا يكرهَ بل يشتاق إلى مفارقته والتخلّص منه . ويرى أنه متى كانت مفارقة النفس الحسّاسة للجسد الذى هى فيه وقد اكتسبت هذه المعانى واعتقدتها صارت فى عالمها ولم تشتق إلى التعلّق بشىء من الجسم بعد ذلك البتّة ، وبقيت بذاتها حيّةً ناطقةً غير مائتة ولا آلمة مغتبطةً بموضعها ومكانها . أمّا الحيوة والنطق فلها من ذاتها ، وأمّا بُعدها عن الألم فلبُعدها عن الكون والفساد ، وأمّا اغتباطها بمكانها وعالمها فلتخلّصها من مخالطة الجسم والكونِ فى العالم الجسدانىّ . وأنه متى كانت مفارقتها للجسد وهى لم تكتسب هذه المعانى ولم تعرف العالم الجسدانىّ حقّ معرفته بل كانت تشتاق

(١) على حالته الصحيحة ك — (٢) غاية الاجتهاد ل — (٤) والماليخوليا ك ق — (٥) قد جعلت لهذا ق — (٧) حين : سقط ك — (٨) إلى المعانى ق — (٩) البتة : سقط ل — (١١) اياها ق — (١٣) هذا المعنى واعتقدته ق — وصارت ك ، فحصلت وصارت ق — لم تشتق ق — (١٤) الجسد ق — بقيت ك — (١٥) عن : من ق (١٦) من الكون ق — فاكتبسته من مخالطة ل

إليه وتحرص على الكون فيه لم تبرح مكانها ولم تزل متعلقة بشئ منه ، ولم تزل — لتداوُل الكون والفساد للجسد الذى هى فيه — فى آلام متصلة مترادفة وهموم جمّة مؤذية * . فهذه جملة من رأى فلاطن ومن قَبله سقراط المتخلّى المتألّه . وبعدُ ٣
فما من رأى دنيائى قط إلا ويُوجب شيئاً من زمّ الهوى والشهوات ولا يُطلق إهمالها وإمراجها ، فزمّ الهوى وردعه واجب فى كل رأى وعند كل عاقل وفى كل دين .
فليلاحظ العاقل هذه المعانى بعين عقله ويجعلها من همّه وباله . وإن هو لم ٦
يكتسب من هذا الكتاب أعلى الرُتَب والمنازل فى هذا الباب فلا أقلّ من أن يتعلّق ولو بأخسّ المنازل منه : وهو رأى مَن رأى زمّ الهوى بمقدار ما لا يجلب

(١) مكانه ك — (٢) وفى هموم ق — (٣) افلاطن ق ، افلاطون ك — المتخلى عن الدنيا ك — (٤) من : سقط ك — من راء رأياً إلا ل — شيئاً من : سقط ل — (٥) فى كل راى ودين ك — (٦) فينبغى للعاقل أن يلاحظ ك ق — (٨) ولو : سقط ق — يرى ك

* قال الكرمانى فى القول الخامس من الباب الأول عند نقده لكلام الرازى : وأما القول إيجابا لمكث النفس بعد مفارقة الشخص وتعلقها بشخص آخر فنقول : إن الأمر فى تعلقها بجسم آخر لا يخلو إما أن يكون من تلقاء ذاتها او من تلقاء غير يقهرها على التعلق . فان كان تعلقها من تلقاء ذاتها فيمتنع ويبطل من وجهين أحدهما من قبل الجسم الذى تتعلق به وتتحول إليه بعد مفارقتها ما كانت فيه ، بكون كل جسم إن كان ركناً من الأركان الأربعة التى هى مواد المواليد الثلثة مستغنية مادته بصورتها الفاعلة بها التى بها هو ركن عن صورة أخرى ، وإن كان نباتاً كذلك مستغنية مادته بما لها من الصورة الفاعلة بها من النامية التى بها هو نبات عن غيرها ، وإن كان معدناً او حيواناً كذلك الحال فى مادة كل منهما مشغولة بصورتها الفاعلة فيها التى بها هى معدن وحيوان وامتناع وجود مادة خالية من صورة فاعلة بها فتكون صورة لها فى تعلقها بها ... وإن كان تعلقها من تلقاء غير قاهر لها على التعلق والتحول فممتنع باطل كذلك فلا يخلو القاهر أن يكون إما حكيماً أو غير حكيم ، وإن كان غير حكيم فيكون النقل منه لاصلاح واستصلاح من الأفعال التى توجبها الحكمة وتقتضيها يبطل أن يكون غير حكيم فكونه حكيماً ثابت . وإذا كان حكيماً فنقله إياها إما لسلبها رذيلة أو لكسبها فضيلة ، ويبطل الوجهان بامتناع الامر فيهما واستحالته من قبيلهما إذا كان نقلها الى أجسام البهائم والوحوش لو كان ممكناً ... فقد ثبت أن النفس بعد مفارقتها جسمها باقية على حال ما اكتسبته بأفعالها بحسب هواها أو تقواها من غير اتصال بجثة أخرى ، وخيرها وشرها بمقدار أعمالها وأفعالها على ما عليه اعتقاد الديانيين التابعين للأنبياء عليهم السلام

ضرراً عاجلاً دنيائيًّا . فإنه وإن تجرّع فى صدور أموره من زمّ الهوى وقمعه مرارةً وبشاعةً فستُعقبه أردافها حلاوةً ولذاذةً يغتبط بها ويعظم سروره وارتياحه عندها ، مع أنّ المؤونة فى احتمال مغالبة الهوى وقمع الشهوات ستخفّ عليه بالاعتياد ولا سيّما إذا كان ذلك على تدريج بأن يعوّد نفسه ويأخذها أوّلاً بمنع اليسير من الشهوات وتركِ بعض ما تهوَى لِما يوجبه العقل والرأى ، ثم يروم من ذلك ما هو أكثر حتى يصير ذلك فيه مقارناً للخُلُق والعادة وتذلّ نفسه الشهوانيّة وتعتاد الانقياد للنفس الناطقة ؛ ثم يزداد | ذلك ويتأكد عند سروره ظ بالعواقب العائدة عليه من زمّ هواه وانتفاعه برأيه وعقله وسياسة أموره بهما ومدح الناس له على ذلك واشتياقهم إلى مثل حاله *

الفصل الثالث

جملةٌ قُدّمت قبل ذكر عوارض النفس الرديّة على انفرادها *

أمّا وقد وطّأنا لما يأتى بعدُ من كلامنا أسّه وذكرنا أعظم الأصول فى ذلك ممّا فيه غنًى وعليه معونةٌ فإنّا ذاكرون من عوارض النفس الرديّة والتلطّف لإصلاحها ما يكون قياسًا ومثالاً لِما لم نذكره منها . ونتحرّى الإيجاز والاختصار

---

(١) صدور أمره ك ، صدر اموره ق — ومنعه ك — (٤) عنده ق — (٨) من ذم الهوا ق — (١١) اعراض النفس ق — (١٢) انا قد وطأنا ك — (١٣) مما فيه : سقط ل ق — من ذكر عوارض ك — (١٤ – ص ٣٣ ، ١) لم ... فيها : سقط ق — الاقتصار ك

* قال الكرمانى فى القول الخامس من الباب الأول من كتابه بعد إيراده للفصل الثانى من كتاب الرازى : هذا فص قوله وهو من الحسن فى معانيه ، والجودة فى مبانيه ، على أمر قويم ، وصراط فى العظة والتنبيه مستقيم ، لكنه مع كونه كذلك مما يكون طباً ذو امتناع ، والغرض فى الكتاب معدول به عنه لا يُقع به انتفاع الخ . (تتلو فى أثناء نقد الكرمانى الفصول المذكورة فى ص ٢٧ و ٣١)

* ورد هذا الفصل بتمامه فى ابتداء القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى

ما أمكن فى الكلام فيها ، إذ قدّمنا السبب الأعظم والعلّة الكبرى التى منها نستقى وعليها نبنى جميع وجوه التلطّف لإصلاح خُلق مّا ردئ . حتى إنه لو لم يُفرَد ولا واحدٌ منها بكلام يخصه بل أُغفِلَ ولم يُذكَر بتّةً لكان فى التحفّظ والتمسّك بالأصل الأوّل غنًى وكفاية لإصلاحها ، وذلك أنّ جُلّها ممّا يدعو إليه الهوى وتحمل عليه الشهوات ، وفى زمّ هذين وحفظهما ما يمنع التمسّك والتخلّق بهما . إلاّ أنّا على كل حال ذاكرون من ذلك ما نرى أنّ ذكره أوجب وألزم وأعون على بلوغ غرض كتابنا هذا ، وبالله نستعين

الفصل الرابع
فى تعرّف الرجل عيوب نفسه *

من أجل أنّ كل واحد منّا لا يمكنه منع الهوى محبّةً منه لنفسه واستصواباً واستحساناً لأفعاله ، وأن ينظر بعين العقل * الخالصة المحضة إلى خلائقه وسيرته — لا يكاد يستبين ما فيه من المعايب والضرائب النميمة ، ومتى لم يستبن ذلك فيعرفه لم يقلِع عنه إذ ليس يَشعُر به فضلاً عن أن يستقبحه ^ ويعمل فى الإقلاع

(١) إذ قدقدمت ق — (٢) التلطف بخلق ق — (٥) ذم ل ق — التخلق والتمسك ل — (٦) كل : سقط ل ق — (٧) وبالله التوفيق وإياه نسأل السداد والصواب ك — (١٠) من أجل : سقط ك — منع : سقط ل — منه : سقط ل — (١١) وسيره ك — (١٢) وانه لا يكاد يتبين ك — وانه متى لم يتبين ذلك ولم يعرفه ك — (١٣) يشعر به ك : يستغربه ل

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى «عاقل» ص ٣٤ س١) فى القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى . أما باقى الفصل فقد أورده الكرمانى ملخصاً ف

* سقطت هاهنا بعض صفحات (إلى ص ٣٨ س ٤) من نسخة ق

× قال الكرمانى فى القول السادس من الباب الأول لكتابه : وقوله « ولينظر بعين العقل ... فضلا عن أن يستقبحه » فنادٍ عليه باختلال مسالك نحلته . فمن المعلوم أن النفس إذ كانت مقبلة على الأفعال التى تهواها وتستحسنها فمن أين لها أن تنظر بعين العقل الخالصة المحضة التى

عنه — فينبغى أن يُسند الرجل أمره فى هذا إلى رجل عاقل كثير اللزوم له والكون معه ، ويسأله ويضرع إليه ويؤكّد عليه أن يُخبره بكل ما يعرفه فيه من المعايب ، ويُعلمه أن ذلك أحبّ الأشياء إليه وأوقعها عنده ، وأنّ المنّة عليه منه تعظم فى ذلك والشكر يكثر ، ويسأله أن لا يستحييه فى ذلك ولا يجامله ، ويُعلمه أنه متى تساهل وضجّع فى شىء منه فقد أساء إليه وغشّه واستوجب منه اللائمة عليه * .

٥٠ و فإذا أخذ | الرجل المشرف يُخبره ويُعلمه ما فيه وما ظهر وبان له منه لم يُظهر له اغتماماً ولا استخزاءً ، بل أظهر له سروراً بما يستمع وتشوّقاً إلى ما لم يستمع منه . فإن رآه فى حال ما قد كتمه شيئاً استحياءً منه أو قصّر فى العبارة عن تقبيح ذلك أو حسّنها لامه على ذلك وأظهر له اغتماماً به ، وأعلمه أنه لا يحبّ ذلك منه ولا يريد إلاّ التصريح وإعلامه ما يراه على وجهه . فإن وجده فى حال أخرى قد زاد

---

(١) وانه ينبغى ك — الرجل : سقط ك — فى هذا : سقط ك — (٧) استخزاء ، صححنا : الجزاء ل

لو كانت لها لكانت لا تتبع هواها ، وهل ذلك إلا كلام صادر عن غير بيان . وقوله « إنه ينبغى أن يسند أمره إلى رجل عاقل يعرّفه ما فيه من المعايب والمذامّ ويلتزم له المنة على ذلك » قول موجب ما أوجبناه من حاجة النفس إلى المعلم المسدد المؤاخذ بحقائق التعليم الذى أنكر أولاً أن يكون فى عالم النفس من جهة الله تعالى من يعلم ويعرّف ، ويقرّ به الآن بقوله . وإذا كان الأمر على ما أوجبناه فلا فائدة فيما كتبه

* قال الكرمانى : والذى ذكره فى هذا الفصل ليس يتعلق بطب ولا ما أوجبه باسناد المرء أمره فى معرفة معايبه ومذامه إلى غير يعرّفه إياها من حصول العلم بكاف فى برآة الذات منها ، مع كونه غير فاعل إلا مايزداد به عيباً ، كالعليل المزمن المستسقى الذى لا يطلب إلا الأكل الذى يزداد به علة . وما ينفع هذا العليل قول طبيب له اعلم أن هذه علة خبيثة صعبة مزمنة غير مفارقة إلا بالعناء والحمية من غير أن يحفظه من خارجه ولا يكله إلى نفسه ويمنعه عن الأكل ويلزمه شربة الأدوية المكروهة إليه أن يشربها ويعزم عليه أن يقتصر عليها . وإذا كان ذلك كذلك فلا فائدة فى تعريف معرّف غيره معايبه وهى التى يهواها ويستحسنها ويميل إليها

وأسرف فى تقبيح شىء رآه منه وتهجينه لم يغضبه ذلك بل حمده عليه وأظهر له بشراً وسروراً بما رآه منه. وينبغى أن يجدّد سؤال هذا المشرف عليه حالاً بعد حال : فإنّ الأخلاق والضرائب الرديّة قد تحدث بعد أن لم تكن . وينبغى أن يستخبر ويتحسّس ما يقول فيه جيرانه ومعاملوه وإخوانه وبما ذا يمدحونه وبما ذا يعيبونه ، فإنّ الرجل إذا سلك فى هذا المعنى هذا المسلك لم يكد يخفَى عليه شىء من عيوبه وإن قلّ وخفى . فإن اتّفق له ووقع عدوٌّ ومنازع مُحبّ لإظهار مساويه ومعايبه لم يستدرك من قِبَله معرفة عيوبه ، بل اضطرّ وأُلجِئ إلى الإقلاع عنها : إن كان ممّن لنفسه عند نفسه مقدار وممّن يحبّ أن يكون خيّراً فاضلاً . وقد كتب فى هذا المعنى جالينوس كتاباً جعل رسمه « فى أنّ الأخيار ينتفعون بأعدائهم » ؛ فذكر فيه منافع صارت إليه من أجل عدوّ كان له . وكتب أيضاً « فى تعرُّف الرجل عيوب نفسه » مقالةً قد ذكرنا نحن جوامعها وجملتها هنا . وفيما ذكرنا من هذا الباب كفاية وبلاغ ، ومَن استعمله لم يزل كالقِدح مقوّماً مثقّفاً

الفصل الخامس

فى العشق والإلف وجملة الكلام فى اللذّة*

أمّا الرجال المذكورون الكبار الهمم والأنفس فإنهم يبعدون من هذه البليّة من نفس طبائعهم وغرائزهم . وذلك أنه لا شىء أشدّ على أمثال هؤلاء من

(٤) ويتجسس ل — (٦) ووقع ، صححنا : او وقع ل — (١٤) وجملة الكلام فى اللذة: سقط ك — (١٥) يبعدون من ك

* ورد ابتداء هذا الفصل فى القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى ، وقال الكرمانى رداً على كلام الرازى : وقوله فى الفصل الخامس فى العشق وكيفية اللذة والإلف وأنه يجب الاحتراس منه بتمرين العادة بمفارقة المألوف والتجافى عنه لا منفعة فيه . وكيف تفارق النفس ما قد ألفته وتحترس منه ، وعندها أنه هو المأثور والخير المطلوب وأن الذى هى فيه هو خير لها من

ظ التذلّل والخضوع والاستكانة وإظهار الفاقة والحاجـــة واحتمال التجنّى والاستطالة . فهم إذا فكروا فيما يلزم العُشّاق من هـذه المعانى نفروا منه وتصابروا وأزالوا الهوى عنه وإن بلُوا به ، وكذلك الذين تلزمهم أشغال وهموم بليغة اضطراريّة دنيائيّة أو دينيّة . فأمّا الخَنِثون من الرجال والغَزِلون والفُرّاغ والمُترَفون والمؤثِرون للشهوات الذين لا يهمّهم سواها ولا يريدون من الدنيا إلاّ إصابتها ، ويرون فَوتها فَوتاً وأسفاً ، وما لم يقدروا عليه منها حسرةً وشقاءً ، فلا يكادون يتخلّصون من هذه البليّـة ، لا سيّما إن أكثروا النظر فى قصص العُشّاق ورواية الرقيق الغزِل من الشعر وسماع الشجى من الألحان والغناء . فلنقل الآن فى الاحتراس من هذا العارض والتنبيه على مخاتله ومكامنه بقدر ما يليق بغرض كتابنا هذا . ونقدّم قبل ذلك كلاماً نافعاً معُيناً على بلوغ غرض ما مرّ من هذا الـكتاب وما يأتى بعده ، وهو الـكلام فى اللذّة

فنقول : إنّ اللذّة ليست بشىء سوى إعادة ما أخرجه المؤذِى عن حالته إلى حالته تلك التى كان عليها . كرجل خرج من موضع كنين ظليل إلى صحراء ثم سار فى شمس صيفيّة حتى مسّه الحرّ ثم عاد إلى مكانه ذلك ، فإنه لا يزال يستلذّ

(٢) نفروا عنها ك — (٣) وأزالوا الهوى : سقط ل — به ل : لهوا عنه ك — الذين يشغلهم هموم بليغة ك — (٤) المخنثون ك — والغزلون صححنا : والمغزلون ك ، والغزلان ل — (٦) فوتها أسفاً ل — (٨) الألحان و : سقط ك — (٩) الآن : سقط ك — (١٠) غرض : سقط ل — (١٢—١٣) إلى حالته : سقط ك — إلى صحراء : سقط ك — (١٤) يلتذ ل

غيره . وقد شهد بصحة ذلك قوله فى هذا الفصل فى معى الخنثين والغزلين من الرجال وكون من ميزهم من هذه الرذيلة كهم من حيث الطبيعة . فالنفس ما دامت فى رتبة النفسية لا ترى إلا فعل ما تهواه . وإذ كانت النفس لا تنبعث فى أفعالها من ذاتها إلا فيما يجرى هذا المجرى من محبة معشوق ومألوف ومحسوس ونيل لذة وغلبة وقهر وسلب وتموّل وكذب ومكر وحيلة فى التوصل إلى إقامة غرض ، بحسب ما جعل إليها من عمارة جسمها وحفظه فتكون حيواناً طبيعياً ، فممتنع أن يكون منها فعل من ذاتها يخالف هذه الأمور إلا بباعث هو غيرها . وفى امتناع الأمر أن يكون إلا كذلك بطلان قوله فى غرضه المقصود

ذلك المكان حتى يعود بدنهُ إلى حالته الأولى * ، ثم يفقد ذلك الاستلذاذ مع عوَد بدنه إلى الحالة الأولى ، وتكون شدّة التذاذه بهذا المكان بمقدار شدّة إبلاغ الحرّ إليه وسرعة هذا المكان فى تبريده . وبهذا المعنى حدّ الفلاسفة الطبيعيّون اللذّة ، فإنّ حدّ اللذّة عندهم هو أنها رجوع إلى الطبيعة . ولأنّ الأذى والخروج عن الطبيعة ربما حدث قليلاً قليلاً فى زمان طويل ، ثم حدث بعقبه رجوع إلى الطبيعة دفعةً فى زمان قصير صار فى مثل هذه الحال يفوتنا الحسُّ بالمؤذِى ويتضاعف بيان الإحساس بالرجوع إلى الطبيعة ؛ فنسمّى هذه الحال لذّةً . ويظنّ بها مَن لا رياضة له أنها حدثت من غير أذًى تقدّمها ، ويتصوّرها مفردةً خالصةً بريّةً من الأذى . وليست الحال على الحقيقة كذلك بل ليس يمكن أن تكون لذّة بتّةً إلاّ بمقدار ما تقدّمها من أذى الخروج عن الطبيعة . فإنه بمقدار أذى الجوع

(١) إلى الحالة ك — (٩) بتة ، صححنا : منه ل

* إلى هاهنا انتهت رواية ك وهى تستأنف ص ٤٥ ، وقال الكرمانى فى نقده لكلام الرازى : وقوله فى هذا الفصل فى اللذة « إنها ليست شيئاً سوى ... إلى الحالة الأولى » قول موجب ما هو محال ذلك بإيجابه أن اللذة هى الحالة الأولى التى عاد إليها المتأذى بحرّ الشمس وكون الكائن فى تلك الحالة الذى هو المستكنّ فى الموضع الكنين الذى لم يلق حرّ الشمس غير واجد ما يجده الذى مسه حرّ الشمس وعاد إليها من اللذة . فان من المعلوم أن الذى لم يلق حرّ الشمس ولا يجد الأذى لا يحنّ إلى الظل ولا يستلذ الماء البارد كما يستلذه المتأذى بالحرّ . وإذا كان ذلك كذلك فقد ظهر كون ما قاله إن اللذة هى تلك الحالة الأولى محالاً . ثم أوجب بقوله ما قاله أن اللذة لا توجد إلا بعد تقدم ما يكره وأنها تزول ولا تثبت ، وذلك أمر غير مستمرّ فى كل اللذات . فمن اللذات ما هو سرمدى لا يزول ويوجد لا عن مكروه يتقدمه ، مثل لذات الآخرة الموعود بها فى الجنة التى لا مكروه فيها ولا زوال لها . والذى نقوله فى اللذة إنما هى مصير الذات بما كان كمالاً لها أمراً كاملاً له الغنية ، وهى فيما كان محسوساً بعد وجودها زائلة بكون ما كان به كمالها مفارقاً متغايراً ، كلذة التقاء الحاس بالمحسوس وزوالها بالمفارقة ، وكلذة الحبيب بالاجتماع مع المحبوب وزوالها بالمفارقة ، وفيما كان معقولاً غير زائلة ولا مفارقة بكون ما كان كمالاً لها غير مفارق ولا متغاير ، كلذة النفس فى تصوّر ما هو كمال لذاتها وبقاءها على حالتها بكون ما فيه كمالها فى ذاتها باقياً غير زائل

والعطش يكون الالتذاذ بالطعام والشراب ، حتى إذا عاد الجائع والعطشان إلى حالته الأولى لم يكن شئ أبلغ فى عذابه من إكراهه على تناولهما | بعد أن كانا ألذّ الأشياء عنده وأحبّها إليه . وكذلك الحال فى سائر الملاذّ فإنّ هذا الحدّ بالجملة لازمٌ لها ومحتوٍ عليها ⁜ ، إلاّ أنّ منها ما نحتاج فى تبيين ذلك منه إلى كلام أدقّ وألطف وأطول من هذا . وقد شرحنا هذا فى مقالة كتبناها « فى مائيّة اللذّة » ، وفى هذا المقدار الذى ذكرناه هاهنا كفاية لما نحتاج إليه . وأكثر المائلين مع اللذّة المنقادين لها هم الذين لم يعرفوها على الحقيقة ولم يتصوّروا منها إلاّ الحالة الثانية ، أعنى التى من مبدأ انقضاء فعل المؤذِى إلى استكمال الرجوع إلى الحالة الأولى . ومن أجل ذلك أحبّوها وتمنّوا أن لا يخلوا فى حال منها ، ولم يعلموا أنّ ذلك غير ممكن لأنها حالة لا تكون ولا تُعرَف إلاّ بعد تقدُّم الأولى لها

وأقول : إنّ اللذّة التى يتصوّرها العُشّاق وسائرُ مَن كَلِفَ بشئ وأُغرم به — كالعُشّاق للترؤُّس والتملُّك وسائرِ الأمور التى يفرط ويتمكن حبّها من نفوس بعض الناس حتى لا يتمنّوا إلاّ إصابتها ولا يروا العيش إلاّ مع نيلها — عند تصوّرهم نيلَ مرادهم عظيمةٌ مجاوزة للمقدار جدًّا . وذلك أنهم إنما يتصوّرون إصابة المطلوب ونيله مع عظم ذلك فى أنفسهم من غير أن يخطر ببالهم الحالةُ الأولى التى هى كالطريق والمسلك إلى نيل مطلوبهم . ولو فكروا ونظروا فى وعورة هذا الطريق وخشونته وصعوبته ومخاطره ومهاويه ومهالكه لمرّ عليهم ما حلا وعظُم

(٢) عذابه صح : غذائه ل (ولعل الاصح : إيذائه) — (٥) والطف ومع ذلك فأطول من هذا شرحنا ذلك ق — ماهية ق — (٧) والناقدين ل — لا يعرفونها ولن يتصوروا ق — (٨) التى منذ انقضى فعل ق — (٩) فى جميع الأحوال منها ولن ق — (١٠) بعد ما تقدم لها ق — (١١) العاشق ق — (١٢) كالعاشق ق — فى نفوس ق — (١٣) غير إصابتها ق — (١٤) مراداتهم ق — جداً : سقط ق — (١٦) ولو نظروا وفكروا ق — هده ق — (١٧) لأمر ما حلا ل

⁜ هنا استأنفت رواية ق بعد سقط فى النسخة (راجع ص ٣٣ س ١١)

ما صغر عندهم فى جنب ما يحتاجون إلى مقاساته ومكادحته

وإذ قد ذكرنا جملة مائيّـة اللذّة وأوضحنا من أين غلط مَن تصوّرها محضةً بريّـةً من الألم والأذى فإنّا عائدون إلى كلامنا ومنبِّهون على مساوى هذا العارض أعنى العشق وخساسته

فنقول : إنّ العُشّاق يجاوزون حدّ البهائم فى عدم ملكة النفس وزمّ الهوى وفى الانقياد للشهوات . وذلك أنهم لم يرضوا أن يصيبوا هذه الشهوة ، أعنى لذّة الباه — على أنها من أسمج الشهوات وأقبحها عند النفس الناطقة التى هى الإنسان على الحقيقة — من أىّ موضع يمكن إصابتها منه ، حتى أرادوها من موضع مّا بعينه فضمّوا شهوةً إلى شهوة وركبوا شهوةً على شهوة وانقادوا وذلّوا للهوى ذلّاً على ذلّ وازدادوا له عبوديّـةً إلى عبوديّـة . | والبهيمة لا تصير من هذا الباب ٥١ظ إلى هذا الحدّ ولا تبلغه ، ولكنها تصيب منه بقدر ما لها فى الطبع ممّا تطرح به عنها ألم المؤذِى المهيِّج لها عليه لا غير ، ثم تصير إلى الراحة الكاملة منه . وهؤلاء لمّا لم يقتصروا على المقدار البهيمىّ من الانقياد للطباع ، بل استعانوا بالعقل — الذى فضّلهم الله به على البهائم وأعطاهم إيّاه ليروا مساوىَ الهوى ويزمّوه ويملكوه — فى التسلُّق على لطيف الشهوات وخفيّها والتحيُّز لها والتنوُّق فيها : وجب عليهم وحقّ لهم ألاّ يبلغوا منها إلى غاية ولا يصيروا منها إلى راحة ، ولا يزالوا متأذّين بكثرة البواعث عليها ومتحسِّرين على كثرة الفائت منها غيرَ مغتبطين ولا راضين — لنزوع أنفسهم عنها وتعلّق أمانيهم بما فوقها وبما لا نهاية له منها — بما نالوه أيضاً وقدروا عليه منها

(١) وصغر وعظم عندهم ل — (٥) فنقول : سقط ق — وذم ل ق — (١٠) إلى عبودية : سقط ق — (١١) من الطبع ق — (١٣) لما : سقط ل — بل : ولو ل — (١٤) على البهائم : سقط ل — ليزول به مساوى ق — (١٦) وجب عليهم و : سقط ل — منها إلى : سقط ل — يزالوا متألمين لكثرة ق — (١٧) كثرة : سقط ل — (١٨) منها بما : مما ل

ونقول أيضاً : إنّ العُشّاق مع طاعتهم للهوى وإيثارهم اللذّة وتعبّدهم لها يحزنون من حيث يظنّون أنهم يفرحون ، ويألمون من حيث يظنّون أنهم يلذّون . وذلك أنهم لا ينالون من ملاذّهم شيئاً ولا يصلون إليه إلاّ بعد أن يمسّهم الهمّ والجهد ويأخذ منهم ويبلغ إليهم . وربما لم يزالوا من ذلك فى كُرَبٍ مُنصِبَة وغُصَصٍ متّصلة من غير نيل مطلوبٍ بتّةً . والكثير منهم يصير لِدوام السهر والهمّ وفقد الغذاء إلى الجنون والوسواس وإلى الدِقّ والذبول ، فإذا هم قد وقعوا من حِبال اللذة وشِباكها فى الردىّ والمكروه ، وأدّتهم عواقبها إلى غاية الشقاء والهلكة . وأمّا الذين ظنّوا أنهم ينالون لذّة العشق كَمَلاً ويصيبونه ممّن ملكوه وقدروا عليه فقد غلطوا وأخطأوا خطأً بيّنًا . وذلك أنّ اللذّة إنما تكون إذا نيلت بمقدار بلاغ ألم المؤذِى الباعث عليها الداعى إليها ، ومَن ملك شيئًا وقدر عليه ضعف فيه هذا الباعث الداعى وهدأ وسكن سريعاً . وقد قيل قولاً حقًّا صدقاً إنّ كل موجود مملوك وكل ممنوع مطلوب

ونقول أيضاً : إنّ مفارقة المحبوب أمر لا بدّ منه اضطراراً بالموت ، وإن سَلِمَ من سائر حوادث الدنيا وعوارضها المبدِّدة للشمل المفرِّقة بين الأحبّة . وإذا كان لا بدّ من إساغة هذه الغُصّة وتجرُّع هذه المرارة فإنّ تقديمها والراحة منها أصلح من تأخيرها | والانتظار لها : لأنّ ما لا بدّ من وقوعه متى قُدِّم أُزِيحَ مؤونةُ الخوف منه مدّةَ تأخيره . وأيضاً فإنّ منع النفس من محبوبها قبل أن يستحكم حُبّه ويرسخ فيها ويستولى عليها أيسرُ وأسهل . وأيضاً فإنّ العشق متى

(١) للذة ق — (٤) ومصيبة ق — (٥) من مطلوب ق — الهم والسهر ق — (٦) حبائل ق — (٧) شبكاتها ل — وأدت بهم ق — الشقوة ق — (٨) العشاق ق — (٩) بلاغ : سقط ل — (١٠) الهم المؤذى ق — فان ملك ق — (١١) قول حق ان ق — (١٣) وأقول إن ق — (١٤) سائر : سقط ق — (١٦) ازيح ، صححنا (راجع ص ٤١ س ١٠) : ريح ل ، ربح منه الخوف ق

انضمّ إليه الإلف عسر النزوع عنه والخروج منه ، فإنّ بليّة الإلف ليست بدون بليّة العشق ، بل لو قال قائل إنه أوكد وأبلغ منه لم يكن مُخطئاً ، ومتى قصرت مدّة العشق وقلّ فيه لِقاء المحبوب كان أحرى أن لا يخالطه ويعاونه الإلف . والواجب فى حكم العقل من هذا الباب أيضاً المبادرةُ فى منع النفس وزمّها عن العشق قبل وقوعها فيه ، وفطمها منه إذا وقعت قبل استحكامه فيها . وهذه الحجة يقال إنّ فلاطن الحكيم احتجّ بها على تلميذٍ له بُلِى بحبّ جارية فأخلّ بمركزه من مجلس مدارس فلاطن . فأمر أن يُطلب ويؤتَى به ، فلمّا مَثل بين يديه قال أخبرنى يا فلان هل تشكّ فى أنه لا بدّ لك من مفارقة حبّتك هذه يوماً مّا ؟ قال ما أشكّ فى ذلك . فقال له فلاطن فاجعل تلك المرارة المتجرَّعة فى ذلك اليوم فى هذا اليوم ، وأزِحْ ما بينهما من خوف المنتظر الباقى بحاله الذى لا بدّ من مجيئه وصعوبة معالجة ذلك بعد الاستحكام وانضمام الإلف إليه وعَضْدِه له . فيقال إنّ التلميذ قال لفلاطن إنّ ما تقول أيها السيّد الحكيم حقٌّ ، لكنى أجدُ انتظارى له سلوةً بمرور الأيام عنّى أخفّ علىّ . فقال له فلاطن وكيف وثقت بسلوة الأيام ولم تَخَفْ إلفها ، ولِمَ أمنتَ أن تأتيك الحالة المفرِّقة قبل السلوة وبعد الاستحكام ، فتشتدّ بك الغُصّة وتتضاعف عليك المرارة . فيقال إنّ ذلك الرجل سجد فى تلك الساعة لفلاطن وشكره ودعا له وأثنى عليه ، ولم يعاود شيئاً ممّا كان فيه ولم يَظهر منه حزن ولا شوق ، ولم يزل بعد ذلك لازماً لمجالس فلاطن غيرَ مُخلٍّ بها بتّةً . ويقال إنّ

---

(١) عنه : سقط ل — (٢) ابلغ واوكد ق — (٣) ويعاونه : سقط ق — (٦) افلاطن (كذا دائماً) ق — كان بلى ق — فاخل فكره ق — (٧) مجلس : سقط ل — (٧ — ٨) قال له يا فلان أخبرنى ق — (٨) حبيبتك ق — (١٠) وأزح ، صححنا : وازيح ل ق — للحال ق — مجيئها ق — معالجتها ق — (١١) ذلك التلميذ ق — لافلاطن ق — (١٢) أما ما تقول ... فهو حق ق — به سلوة من وراء الأيام ل — (١٣) عنى : سقط ل — (١٤) وامنت ق — (١٥) فى تلك الحالة ل — (١٧) شوق البتة ق

فلاطن أقبل بعد فراغه من هذا الكلام على وجوه تلامذته فلامهم وعذلهم فى تركهم وإطلاقهم هذا الرجلَ وصَرْفَ كل همّته إلى سائر أبواب الفلسفة قبل إصلاح نفسه الشهوانيّة وقمعها وتذليلها للنفس الناطقة

ولأنّ قوماً رُعْناً | يعاندون ويناصبون الفلاسفة فى هذا المعنى بكلام سخيف ركيك كسخافتهم وركاكتهم — وهؤلاء هم الموسومون بالظرف والأدب — فإنّا نذكر ما يأتون به فى هذا المعنى ونقول فيه من بعده . إنّ هؤلاء القوم يقولون إنّ العشق إنما يعتاده الطبائعُ الرقيقة والأذهان اللطيفة . وإنه يدعو إلى النظافة واللباقة والزينة والهيئة . ويُشيعون هذا ونحوه من كلامهم بالغزِل من الشعر البليغ فى هذا المعنى ، ويحتجّون بمن عشق من الأدباء والشعراء والسراة والرؤساء ويتخطّونهم إلى الأنبياء . ونحن نقول : إنّ رقّة الطبع ولطافة الذهن وصفاءه يُعرَفان ويُعتبران بإشراف أصحابهما على الأمور الغامضة البعيدة والعلوم اللطيفة الدقيقة وتبيين الأشياء المشكلة الملتبسة واستخراج الصناعات المُجدِيَة النافعة . ونحن نجد هذه الأمور مع الفلاسفة فقط ، ونرى العشق لا يعتادهم ويعتاد اعتياداً كثيراً دائماً أجلاف الأعراب والأكراد والأعلاج والأنباط . ونجد أيضاً من الأمر العامّ الكلّى أنه ليست أمة من الأمم أرقّ فطنةً وأظهر حكمةً من اليونانيّين ، ونجد العشق فى جملتهم أقلّ ممّا فى جملة سائر الأمم . وهذا يوجِب ضدّ ما ادّعوه ، أعنى أنه يوجب أن يكون العشق إنما يعتاد أصحابَ الطبائع الغليظة والأذهان البليدة ، ومَن قلّ فكره ونظره ورويته بادر إلى الهجوم على ما دعته إليه نفسه

---

(١) تلاميذه ق — (٢) همة ل — (٥) لسخافتهم ق — بالظرفاء والأدباء ق — (٦) ونقول فيه من أحل أن ق — (٧) يعتاد بالطبائع ق — فانه ل — (٨) ونحوه : سقط ل — والبليغ ق — (١٠) الأنبياء عليهم السلام ل — (١١) يعلمان ق — (١٢) الصنائع المحدثة ق — (١٣) فقط: سقط ل — (١٤) جلف ق — والأكراد والأعاجم ق — (١٥) العامي ق — وأظهر حكمة: سقط ق — (١٦) مما هو فى سائر ق — موجب ل

ومالت به إليه شهوته . وأمّا احتجاجهم بكثرة مَن عشق من الأدباء والشعراء والسراة والرؤساء فإنّا نقول: إنّ السروَ والرياسة والشعر والفصاحة ليست ممّا لا يوجد أبداً إلاّ مع كمال العقل والحكمة ؛ وإذا كان الأمر كذلك أمكن أن يكون العُشّاق من هؤلاء من أهل النقص فى عقولهم وحكمتهم . وهؤلاء القوم لجهلهم ورعونتهم يحسبون أنّ العلم والحكمة إنما هو النحو والشعر والفصاحة والبلاغة ، ولا يعلمون أنّ الحكماء لا يَعُدّون ولا واحداً من هذه حكمةً ولا الحاذق بها حكيماً ، بل الحكيم عندهم من عرف شروط البرهان وقوانينه واستدرك وبلغ من العلم الرياضىّ والطبيعىّ والعلم الإلهىّ مقدار ما فى وسع الإنسان بلوغُه .

ولقد شهدت ذات يوم رجلاً من متحذلقيهم | عند بعض مشايخنا بمدينة السلام ، ٥٣ و
وكان لهذا الشيخ مع فلسفته حظّ وافر من المعرفة بالنحو واللغة والشعر ؛ وهو يجاريه وينشده ويبذخ ويشمخ فى خلال ذلك بأنفه ويُطنب ويبالغ فى مدح أهل صناعته ويرذل مَن سواهم ، والشيخ فى كل ذلك يحتمله معرفةً منه بجهله وعُجبه ويتبسّم إلىّ . إلى أن قال فيما قال : هذا والله العلم وما سواه ريح ، فقال له الشيخ يا بنىّ هذا علم مَن لا علم له ويفرح به من لا عقل له . ثم أقبل علىّ وقال سل فتانا هذا عن شىء من مبادئ العلوم الاضطراريّة ؛ فإنه ممّن يرى أنّ مَن مهر فى اللغة يمكنه الجواب عن جميع ما يُسئل عنه . فقلت خبّرنى عن العلوم أضطراريّة هى أم اصطلاحيّة ؟ ولم أتمّم التقسيم على تعمّد ؛ فبادر فقال العلوم كلّها اصطلاحيّة . وذلك أنه كان سمع أصحابنا يعيرون هذه العصابة أنّ علمهم

(١)به: سقط ل — (٢)والسراة ... والشعر: سقط ق — (٤)من هؤلاء أهل ق — (٥) والحكم إنما هى ق — (٦) واحدة ق — (٨) والالهى ق — (٩) من متحلقيهم ل — (١٠) هذا الشيخ له مع ق — والشعر: سقط ل — (١١) ويبالغ : وبلغ ل ، سقط ق — ويمدح ق — (١٣) إلى ثم قال والله إن هذا العلم ق — (١٤) وقال لى اسئل ق — (١٥) هذا: سقط ل — (١٦) أمكنه ق — فقلت له أخبرنى ق — (١٧) العلوم: سقط ق

اصطلاحىّ ، فأحبّ أن يعيبهم بمثل ما عابوه جهلاً منه بما لهم دونه فى هذا الباب . فقلت له فمَن علم أنّ القمر ينكسف ليلة كذا وكذا ، وأن السقمونيا يُطلق البطن متى أُخذ ، وأن المرداسنج يذهب بحموضة الخلّ متى سُحق وطُرح فيه إنما صحّ له علم ذلك من اصطلاح الناس عليه ؟ فقال لا . فقلت فمن أين علُم ذلك ؟ فلم يكن فيه من الفضل ما يبين عمّا به نحوتُ . ثم قال فإنى أقول إنها كلها اضطراريّة ، ظنًّا منه وحسباناً أنه يتهيّأ له أن يُدرج النحو فى العلوم الاضطراريّة . فقلت له خبِّرنى عمّن علُم أنّ المنادَى بالنداء المفرد مرفوع وأن المنادَى بالنداء المضاف منصوب ، أعُلم أمراً اضطراريًّا طبيعيًّا أم شيئاً مصطلحاً باجتماع من بعض الناس عليه دون بعض ؟ فلجلج بأشياء يروم بها أن يُثبت أنّ هذا الأمر اضطراريّ ممّا كان يسمعه من أستاذيه ، فأقبلت أُريه تداعيَه وتهافُتَه مع ما لحقه من استحياء وخجل شديد واغتمام . وأقبل الشيخ يتضاحك ويقول له ذُق يا بنىّ طعم العلم الذى هو على الحقيقة علم . وإنما ذكرنا من هذه القصّة ما ذكرنا ليكون أيضاً من بعض المنبِّهات والدواعى إلى الأمر الأفضل ؛ إذ ليس لنا غرض فى هذا الكتاب إلاّ ذاك . ولسنا نقصد — بما مرّ من كلامنا هذا من | الاستجهال ٥ ظ
والاستنقاص — لجميع من عُنى بالنحو والعربيّة واشتغل بهما وأخذ منهما ؛ فإنّ فيهم مَن قد جمع الله له إلى ذلك حظًّا وافراً من العلوم ، بل للجهّال من هؤلاء الذين لا يرون أنّ علماً موجود سواهما ولا أنّ أحداً يستحقّ أن يسمَّى عالماً إلاّ بهما

(١) فاحب ... الباب : سقط ق — (٢) فى ليلة ق — (٤) علم ذلك : سقط ل — (٥) يبين عن شىء من ذلك م ق — إن كلها ق — (٦) أنه يتهيأ : سقط ق — مدرج : سقط ق — من العلوم ق — (٧) أخبرنى ق — (٨) أو اصطلاح وشىء مصطلح ق — (٩) عليه : سقط ق — (١٠) أريه عجزه مع ما ق — ما لحقه من : سقط ل — (١٠ — ١١) الاستحياء والخجل وأقل ق — (١٢) ذكرت ق — (١٣) المنبهات و : سقط ق — (١٦) قد : سقط ق — مع ذلك ق — من العلم ق — (١٧) موجود سواهما : سقط ل

* اورد هذه القصة ايليا النصيبى فى رسالته مختصرة ، راجع ما قلناه فى توطئتنا ص ٣

وقد بقى علينا من حجاج القوم شئ لم نقل فيه قولاً ، وهو احتجاجهم لتحسين العشق بالأنبياء وما بُلُوا به منه . فنقول : إنه ليس من أحد يستجيز أن يُعَدّ العشق منقبةً من مناقب الأنبياء ولا فضيلةً من فضائلهم ولا أنه شئ آثروه واستحسنوه ، بل إنما يُعَدّ هفوةً وزلّةً من هفواتهم وزلاّتهم . وإذا كان ذلك كذلك فليس لتحسينه وتزيينه ومدحه وترويجه بهم وجه بتّةً ؛ لأنه إنما ينبغى لنا أن نحثّ أنفسنا ونبعثها من أفعال الرجال الفاضلين على ما رضوه لأنفسهم واستحسنوه لها وأحبّوا أن يُقتدى بهم فيه ، لا على هفواتهم وزلاّتهم وما تابوا منه وندموا عليه وودّوا أن لا يكون ذلك جرى عليهم وكان منهم . * فأمّا قولهم إنّ العشق يدعو إلى النظافة واللباقة والهيئة والزينة : فما يُصنَع بجمال الجسد مع قبح النفس ، وهل يَحتاج إلى الجمال الجسدانىّ ويجتهد فيه إلاّ النساء وذوو الخُنث من الرجال ؟ ويقال إنّ رجلاً دعا بعض الحكماء إلى منزله ، وكان كل شئ له من آلة المنزل على غاية السرو والحسن ، وكان الرجل فى نفسه على غاية الجهل والبله والفدامة . ويقال إنّ ذلك الحكيم تأمّل كل شئ فى منزله ثم إنه بصق على الرجل نفسه . فلمّا استشاط وغضب من ذلك قال له لا تغضب ، فإنى تأمّلت جميع ما فى منزلك وتفقّدته فلم أر فيه أسمج ولا أرذل من نفسك ، فجعلتها موضعاً للبصاق باستحقاق منها لذلك . ويقال إنّ ذلك الرجل بعد ذلك استخفّ بما كان فيه وحرص على العلم والنظر

(١) قولا : سقط ل — (٢) الانبياء عليهم السلام ل — (٣) الانبياء عليهم السلام ق — (٥) بهم فيها ق — (٨) ولا على زلاتهم ق — (١٠) الجسدى ك — ويجتهد فيه : سقط ق — (١٢) السرور ك ، الشرف ق — (١٣—١٤) الحكيم أراد أن يبصق وتأمل كل ما فى المنزل فلم ير أقبح من صاحب المنزل فبصق عليه ق — (١٤) فاستشاط الرجل ل — فقال له ل — (١٥) شيئاً أسمج ل — (١٧) استخف بعد ذلك ك ، بعد تلك الحال اتعظ ق — بما كان فيه : سقط ق — على طلب العلوم والنظر ل

* استأنفت هاهنا رواية ك بعد حذف أكثر الفصل الخامس من الكتاب (راجع ص ٣٧)

ولأنّا قد ذكرنا فيما مرّ من كلامنا قُبَيلُ الإلفَ فإنّا قائلون فى مائيته والاحتراس منه بعضَ القول ، فنقول : إنّ الإلف هو ما يحدث فى النفس عن طول الصحبة من كراهة مفارقة المصحوب ، وهى أيضاً بليّة عظيمة تنمى وتزداد على الأيّام ولا يُحَسّ بها إلاّ عند مفارقة المصحوب ، ثم يظهر منها حينئذٍ | دفعةً أمرٌ مؤذٍ مؤلم للنفس جدًّا . وهذا العارض يعرض للبهائم أيضاً إلاّ أنه فى بعضها أوكد منه فى بعض . والاحتراس منه يكون بالتعرّض لمفارقة المصحوب حالاً بعد حال : وأن لا يُنسى ذلك ويُغفل البتّة بل تُدرَّج نفسه إليه وتُمرَّن عليه . وقد بيّنّا من هذا الباب ما فيه كفاية ، ونحن الآن قائلون فى العُجب ٥٤ و

الفصل السادس

فى العُجب *

أقول : إنه من أجل محبّة كل إنسان لنفسه يكون استحسانه للحَسَن منها فوق حقّه واستقباحه للقبيح منها دون حقّه ، ويكون استقباحه للقبيح واستحسانه للحسن من غيره — إذ كان بريًّا من حُبّه وبُغضه — بمقدار حقّه ، لأنّ عقله حينئذٍ صافٍ لا يشوبه ولا يجاذبه الهوى . ومن أجل ما ذكرنا فإنه إذا كانت للإنسان أدنى فضيلةٍ عَظُمَت عند نفسه وأحبّ أن يُمدَح عليها فوق استحقاقه . وإذا تأكّدت فيه هذه الحالة صار عُجباً ، ولا سيّما إن وجد قوماً يساعدونه على

(٣) المحبوب ل ق — (٤) المحبوب ق — دفعة واحدة ق — (٦) فى بعض بكثير ك — المحبوب ق — (٧) ولن ينسا ق — (٨) وقد أنبنا — (١٠) فى دفع العجب وغيره ق — (١١) أقول إنه : سقط ق — (١٢—١٣) دون ... للحسن : سقط ق — (١٤) لا يشوبه شيء ك — (١٤—١٥) ما قد ذكرناه فان كانت لنفس الانسان أدنى حسنة عظمت ق — (١٦) هذه الخصال ك — صار ذلك ق — لا سيا ق

* ورد ابتداء هذا الفصل (إلى ص٤٧ س ١٠ « حيث ذكرنا ») فى القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى

ذلك ويبلغون من تزكيته ومدحه ما يحبّ . ومن بلايا العُجب أنه يؤدّى إلى النقص فى الأمر الذى يقع به العُجب ، لأنّ المُعجَب لا يروم التزيّد ولا الاقتناء والاقتباس من غيره فى الباب الذى منه يُعجَب بنفسه . لأنّ المُعجَب بفرسه لا يروم أن يستبدل به ما هو أفرهُ منه لأنه لا يرى أنّ فرساً أفرهُ منه ، والمُعجَب بعمله لا يتزيّد منه لأنّه لا يرى أنّ فيه مَزيداً . ومَن لم يسترد من شيءٍ مّا نقص لا محالة وتخلّف عن رتبة نظرائه وأمثاله ، لأنّ هؤلاء — إذا كانوا غير مُعجَبين — لم يزالوا مستزيدين ولم يزالوا لذلك متزيّدين مترقّين ، فلا يلبثوا أن يجاوزوا المُعجَب ولا يلبث المُعجَب أن يتخلّف عنهم . وممّا يُدفع به العُجب أن يَكِلَ الرجلُ اعتبارَ مساويه ومحاسنه إلى غيره على ما ذكرنا قبلُ حيث ذكرنا تعرّف الرجل عيوب نفسه ، وأن لا يعتبر ولا يقيس نفسه بقومٍ أخسّاء أدنياء ليس لهم حظّ وافر من الشيء الذى أُعجب به من نفسه ، أو يكون فى بلدٍ هذه حالةُ أهله . فإنه مَن احترس من هذين البابين لم يزل يَردُ عليه كلَّ يوم ما يكون به إلى تنقّص نفسه | أميَلَ منه إلى العُجب بها . وفى الجملة ٥٤ ظ
فإنه ينبغى أن لا تكبر وتعظم نفسه عنده حتى يجاوز مقدار نظرائه عند غيره ، ولا تصغر ولا تقلّ حتى ينحطّ عنهم أو عمّن هو دونه ودونهم عند غيره . فإنه إذا فعل ذلك وقوّم نفسه عليه كان بريًّا من زَهْوِ العُجب وخِسّة الدناءة ، وسمّاه الناسُ العارفَ بقدر نفسه . وفيما ذكرنا أيضاً فى هذا الباب كفاية ، فلنقل الآن فى الحسد

---

(٣)الذى فيه ل — (٤)أن الفرس ك — (٤—٥)أن فرساً..أن فيه: سقط ق — يتزيد فيه ل — (٦) نقص منه ق — (٧) لذلك : سقط ل — مستزيدين ل — مترقين : سقط ق — (٨) فلا يلبثون ل — (٩) اختبار محاسنه ومساويه ق — (١٠—١١) وأن لا ... من نفسه : سقط ق — (١٤) فانه لا ينبغى أن يكبر ق — (١٦) عليه : سقط ل — (١٧—١٨) فلنقل .. الحسد: سقط ق

الفصل السابع

فى الحسد *

أقول : إنّ الحسد أحد العوارض الرديّة ويتولّد من اجتماع البخل والشّرَه فى النفس . والمتكلّمون فى إصلاح الأخلاق يسمّون الشرّير مَن يلتذّ طباعاً مَضارّ تقع بالناس ويكره ما وقع بموافقتهم وإن كانوا لم يَتِرُوه ولم يَسُوءُوه ، كما أنهم يسمّون الخيّر مَن أحبّ والتذّ ما وقع بوفاق الناس ونَفَعَهم . والحسد شرّ من البخل لأنّ البخيل إنما لا يحبّ ولا يرى أن يُنيل أحداً شيئاً مما يملكه ويحويه ، والحَسود يحبّ أن لا ينال أحد خيراً بتّةً ولو مما لا يملكه ، وهو داء من أدواء النفس عظيم الأذى لها . ومما يُدفع به أن يتأمّل العاقل الحسد ، فإنه سيجد له من رسم الشرّير حظًّا وافراً إذ كان الحَسود يُرسم بأنه الكاره لِما وقع بوفاق مَن لم يَتِرْه ولم يُسِئْ به . وهذا شطرٌ من حدّ الشرّير ، والشرّير مستحقّ للمقت من البارئ ومن الناس . أمّا من البارئ فلأنه مضادّ له فى إرادته إذ هو عزّ اسمه المفضِّلُ على الكل المريدُ الخيرَ للكل . وأمّا من الناس فلأنه مُبغِض ظالم لهم ، فإنّ من أحبّ وقوع المكروه بإنسان مّا أو لم يحبّ وصول خير إليه مبغضٌ له . فإن كان هذا الإنسان ممّن لم يَتِرْه ولم يُسِئْ به فإنه مع ذلك ظالم له . وأيضاً فإنّ المحسود لم يُزِلْ عن الحاسد شيئاً مما هو فى يديه ولا منعه من

---

(٢) فى دفع الحسد ق — (٤) طباعاً : سقط ق — (٥) بمضار ق فى الناس ق — ما يقع ق — من موافقتهم ل — لم يبروه ولم يسئوه ق — (٦) باتفاق ق — فالحسد أشر ق — (٧) لا يحب و : سقط ق — شيئاً ... أحد : سقط ق — (٨) البتة ق — (٩) جداً لها ق — للحاسد ق — (١٠) كان : سقط ل — (١١) بوفاق الناس ممن ق — (١٢) من الله ق (مرتين) — (١٣) للخير الكلى ل — (١٥) ممن : سقط ل — (١٦) فى يده ق

---

* أورد الكرمانى هذا الفصل فى القول السادس من الباب الأول من كتابه فى غاية الاختصار

بلوغ شئ كان يقدر عليه ولا استعان به على شىء من أمره . وإذا كان ذلك كذلك فما هو — أعنى المحسود — إلاّ بمنزلة سائر مَن نال خيراً وبلغ أمنيّته من الناس الغائبين عن الحاسد . فكيف لا يحسد مَن بالهند والصين ؟ فإن كان لا يحسدهم | من أجل غيبتهم عنه (٥٥ و) فليتصوّرهم بأحوالهم وما ينقلبون فيه من نعيمهم . فإن كان حُمقاً أو جنوناً أن يحزن لِما نال هؤلاء وبلغوا من أمانيهم فإنّ حُمقاً مثله الحزنُ والاغتمام لِما نال مَن بحضرته ، إذ كانوا بمنزلة الغُيَّب عنه فى أنهم لم يسلبوه شيئاً ممّا فى يديه ولا منعوه بلوغ شىء كان يقدر عليه ولا استعانوا على أمر من أمورهم به . وليس بينهم وبين الغُيَّب عنه فرق إلاّ فى مشاهدة الحاسد أحوالَهم التى يمكن تصوُّر مثلها من الغُيَّب عنه ويعلم ويستيقن أنهم منها فى مثل ما هم فيه

وقد يغلط بعض الناس فى حدّ الحسد حتى إنهم يَسمون بالحسد قوماً إنما يكرهون الخير لمَن عليهم منهم فى إصابتهم ذلك بعضُ المضارّ والمؤن . وليس ينبغى أن يسمَّى ولا واحدٌ من هؤلاء حاسداً ، بل ينبغى أن يسمَّى * الحاسد مُطلقاً مَن اغتمّ من خيرٍ يناله غيره من حيث لا مضرّة عليه منه البتّة ، ويسمَّى بليغ الحسد مَن اغتمّ من خيرٍ يناله غيره وإن كان له فى ذلك نفعٌ مّا . فأمّا إذا جاءت المؤن والمضارّ فإنها تُحدِث فى النفس عداوةً بمقدارها لا حسداً . ومثل هذا من

---

(١) ولا استعان ... أمره : سقط ق — ولا استعان ، صححنا : وعلى الاستعانة ل (راجع س ٧) — ذلك : سقط ل — (٢) بمنزلة من ناله خير ق — وقد بلغ ق — (٣) عن الحسد ق — فى الهند ق — (٤) عن عينه ق — (٥) فان وجب أن لا يحزن لما نال هؤلاء وبلغوا من أمانيهم فان الواجب أن لا يحزن ولا يغتم لما نال من بحضرته ق — (٦) الغائب عنه ق (كذا دائماً) — (٧) فى يده ق — (٨) من الامور ق — المغيب عنه ل — (٩) ان يتصوروا ق — (١٢) لمن هو عليهم ق — (١٣) الحاسد المطلق ك — (١٤-١٥) من حيث ... غيره : سقط ل — ويسمى بليغ ... غيره ك : سقط ق ل — (١٥) ما : سقط ل

---

* وردت هذه الجملة (حتى س ١٥ « نفع ما ») فيما اقتبسه الكرمانى من قول الرازى

التحاسُد لا يكاد يكون إلاّ بين الأقرباء والمعاشرين والمعارف . فإنا نرى الرجل الغريب يملك أهل بلدٍ مّا ولا يكادون يجدون فى أنفسهم كراهةً لذلك ، ثم يملكهم رجل من بلدهم فلا يكاد أن يتخلص ولا واحد منهم من كراهته لذلك ، هذا على أنه ربما كان هذا الرجل المالك — أعنى البلدىّ — أرأف بهم وأنظَرَ إليهم من المالك الغريب . وإنما يُؤتَى الناسُ فى هذا الباب مِن فرط محبّتهم لأنفسهم ، وذلك أنّ كل واحد منهم من أجل حُبّه لنفسه يُحبّ أنَ يكون سابقاً إلى المراتب المرغوب فيها غيرَ مسبوق إليها . فإذا هم رأوا مَن كان بالأمس معهم اليوم سابِقاً لهم مقدّماً عليهم اغتمّوا لذلك وصعب واشتدّ عليهم سَبقُه إيّاهم إليها ، ولم يُرضِهم منه تعطُّفُه عليهم ولا إحسانُه إليهم ، لأنّ أنفسهم متعلّقة بالغاية مما صار إليه هذا السابق لا غير لا يُرضيهم سواه ولا يستريحون دونه . وأما المالك الغريب | فمن أجل أنهم لم يشاهدوا حالته الأولى لا يتصوّرون كمالَ سَبقِه لهم (٥٥ ظ) وفَضلِه عليهم فيكون ذلك أقلّ لغمّهم وأسفهم . وقد ينبغى أن يُرجَع فى مثل هذا إلى العقل ويُتأمَّل فى هذا الأمر ما أقول

أقول : إنه ليس لحَنَقِ الحاسد وغيظه وبُغضه لهذا الرجل القريب السابق له وجهٌ فى العدل بتّةً ، وذلك أنه لم يمنع المسبوقَ من المبادرة إلى المطلوب وإن حصّله وحَظِىَ به دونه . وليس الحظُّ الذى ناله هذا السابقُ شيئاً كان الحاسدُ أحقَّ به أو أحوجَ إليه ، فلا يبُغضْه إذاً ولا يحنقْ عليه بل لِيحنق على حَدّه أو على

(١) يكاد : سقط ق — وبين المعاشرين ق — (٢)ان الرجل الغرب سيملك ق — (٢) يكادون : سقط ق — (٣-٤) ثم ... لذلك : سقط ل — (٤) هذا : سقط ق — (٥) وانظر لهم ل — وانما يؤثر ق — من كثرة محبتهم ق — (٧) إلى المرغوب فيه ... إليه ق — (٨) واشتد : سقط ق — سبقه ق — إليها ، صححا : إليه ل ، سقط ق — (٩) مما : التى ق — (١٠) دونها ق — (١١) الغريب منهم ق — يشاهدوه ولاحالته ق — لهم : سقط ل — (١٤) وأقول ق — (١٥) فى العداوة ل — أن يحصله ويحظى به دونه ق — (١٧) إذاً : سقط ق

تراخيه ، فإنّ أحدهما هو الذى حرمه وأقعده عن بلوغ أمله . مع أنه إذا كان هذا السابق أخاً أو ابن عمّ أو قريباً أو معرفةً أو بلديًّا كان أصلحَ للحاسد وكان أرجَى لخيره وآمَنَ من شرّه ، إذ بينهما وُصلة التخثّن وهى وُصلة طبيعيّة وكيدة . وأيضاً فإنه إذا كان لا بدّ أن يكون فى الناس الرؤساء والملوك والمُثْرُون والمُكثِرون ولم يكن الحاسدُ ممّن يؤمِّل ويرجو أن يصير ما هو لهم إليه أو إلى مَن إذا صار إليه انتفع هو به فليس لكراهيته أن يبقى عليه وجهٌ فى العقل بتّةً ، لأنه سواء عليه بقى فيهم أو صار إلى غيرهم ممّن حالُه فى عدم انتفاعه بهم حالُه

وأيضاً فنقول : * إنّ العاقل قد يزُمّ بيصيرة نفسه الناطقة وقوة نفسه الغضبيّة نفسَه البهيميّة حتى يردعها من إصابة الأشياء اللذيذة الشهيّة فضلاً عمّا لا شهوة ولا لذّة فيه ؛ وفيه مع ذلك مضرّة النفس والبدن جميعاً . وأقول : إنّ الحسد ممّا لا لذّةَ فيه ، وإن كان فيه منها شئ فإنه أقلّ كثيراً من سائر الأشياء من اللذّات ، وهو مضِر بالنفس والجسد . أمّا بالنفس فلأنه يذُهلها ويُعزِب فكرها ويَشغلها حتى لا تفرغ للتصرُّف فيما يعود نفعُه على الجسد وعليها لما يعرض معه للنفس من العوارض الرديّة : مثل طول الحزن والهمّ والفكَر . وأمّا بالجسد فلأنه يعرض له عند حدوث هذه الأعراض للنفس طولُ السهر وسوء الاغتذاء ؛ ويُعقب ذلك رداءةَ اللون وسوءَ السّحْنَة | وفسادَ المزاج . وإذا ٥٦ و كان العاقل يزُمّ بعقله الهوى — المقرِّبَ إليه الشهواتِ اللذيذةَ بعد أن تكون ممّا يُعقِب مضرّةً — فأولى به وأولى أن يجتهد فى محوِ هذا العارض عن نفسه ونسيانه

(١) وأبعده عن ق — (٣) ارجا ل ق — (٤) لم يكن بد من أن ق — (٥) أو يرجو ق — يصير إلى ما هو لهم ق — (٦) للكراهية ل — عليهم ق — (٨) فاما نقول ق — (١١) من سائر اللذات ق — (١٢) يدهشها ق — (١٣) ويشغله ق — (١٥) فانه ق ، فلما ك — (١٧) المقرن ل ق — فما يعقب ك — (١٨) فالأولى به أن ق

* أورد الكرمانى هذا الفصل (إلى ص ٥٢ س ١ « يباله ») فيما اقتبسه من قول الرازى

والإضراب عنه وترك الفكر فيه متى خطر بباله. وأيضاً فإنّ الحسد نِعْمَ العون والمنتقِمُ من الحاسد للمحسود ، وذلك أنه يُديم همَّه وغمَّه ويُذهِل عقله ويعذّب جسده ويُوهن بإشغال نفسه وإضعاف جسده كيدَه للمحسود وسعيه عليه إن دام ذلك. فأىّ رأى هو أولى بالتسفيه والترذيل من الذى لا يجلب على صاحبه إلا ضرراً ، وأىّ سلاح أحقّ وأولى بالاطّراح من الذى هو جُنّة للعدوّ وجارح للحامل؟

* وأيضاً فإنّ مما يمحو الحسدَ عن النفس ويُسهّل ويُطيب لها الإقلاعَ عنه أن يتأمّل العاقلُ أحوالَ الناس — فى ترقّيهم فى المراتب ووصولهم إلى المطالب — وأحوالَهم مما صاروا إليه من هذين البابين ، ويُجيدَ التثبُّتَ فيه على ما نحن ذاكروه هاهنا ، فإنه سيَهجُم منه على أنّ حالة المحسود عند نفسه خلافُها عند الحاسد ، وأنّ ما يتصوّره الحاسدُ من عِظَمها وجلالتها ونهايةِ غبطة المحسود وتمتّعه بها ليس كذلك . أقول: إنّ الإنسان لا يزال يستعظم الحالةَ ويستجلّها ويودّ ويتمنّى بلوغَها والوصولَ إليها ، ويرى بل لا يشكّ أنّ الذين قد* نالوها وبلغوها هم فى غاية الاغتباط والاستمتاع بها ، حتى إذا بلغها ونالها لم يفرح ولم يُسَرّ بها إلاّ مُدَيدةً يسيرةً بقدر ما يستقرّ فيها ويتمكّن منها ويُعرف بها ، ويكون هذه المُدَيدةَ عند نفسه مسعوداً مغتبطاً بها ، حتى إذا حصلت له هذه الحالةُ — المتمنّاةُ كانت — واستحكم كونُه فيها ومِلكُه لها ومعرفةُ الناس له

(٢) للمحسود من الحاسد ق — (٣ - ٤) ان رام ذلك واى ل — (٥) أحق و : سقط ق — (٧) إلى المراتب ق — (٨) وفى أحوالهم ل — مما صار إليه ك — وفى أحوالهم ... بابين : سقط ق — (٩) ذاكرون ك — هاهنا أقول إن المحسود عند نفسه ق — (١٠) يتصورها من عظمها ل — (١١) وأقول ل — (١٢) ويتمنى : سقط ل — (١٣) هم : سقط ل — (١٥) مسعوداً : سقط ل — هذه : سقط ل

* استأنفت هنا رواية الكرمانى وهى تصل إلى س ١١ (« كذلك »)

* استأنفت هاهنا رواية نسخة ف بعد سقط عدة ورقات منها ، راجع ص ٢٣ س ٧

بها سَمَتْ نفسُه إلى ما هو فوقها وتعلّقت أمنيته بما هو أعلى منها ، فاستقل
واسترذل حالتَه التى هو فيها التى قد كانت من قبلُ غايتَه وأملَه ، وصار بين همّ
وخوف : أمّا الخوف فمن النزول عن الدرجة التى نالها وحصّلها ، وأمّا
الهمّ فبالّتى يقدِّر بلوغَها . فلا يزال متقنّطاً لها متنغّصاً بها زارياً عليها ، متُعبَ
الفكر والجسد فى إعمال الحيلة | للتنقُّل عنها والترقِّى منها إلى ما سواها ، ٥٦ ظ
ثم تكون حالته فى الثانية كذلك وفى الثالثة إن بلغها وفى كل ما نال ووصل إليه
منها . وإذا كان الأمر كذلك فيحق على العاقل أن لا يحسد أحداً على فضل
من دُنيا ناله ممّا يستغنى عنه فى إقامة العيش ، وأن لا يظنّ أنّ أصحاب الفضل فيها
والإكثار منها لهم من فضل الراحة واللذّة بحسب ما عندهم من فضل عُروض
الدنيا . وذلك أنّ هؤلاء لمطاولة هذه الحال ودوامها يصيرون — بعد الراحة
واللذّة ودوامها — إلى أن لا يلتذّوها ، لأنها تصير عندهم بمنزلة الشىء الطبيعىّ
الاضطرارىّ فى بقاء العيش ، فيقرب من أجل ذلك التذاذُهم بها من التذاذ كل
ذى حالة بحالته المعتادة . وكذلك تكون قضيّتهم فى قلّة الراحة ، وذلك أنه من
أجل أنهم لا يزالون مُجدِّين منكمشين فى الترقِّى والعلوّ إلى ما فوقهم تقِلُّ راحتُهم ،
حتى إنها ربما كانت أقلَّ من راحة مَن هو دونهم ؛ ولا ربما بل هى فى أكثر
الأمور دائماً أبداً كذلك . فإذا لاحظ العاقل هذه المعانى وتأمّلها آخذاً فيها بعقله
طارحاً لهواه علِمَ أنّ الغاية التى يمكن بلوغُها من لذاذة العيش وراحته

---

(١) هو : سقط ق ف — (٢) قد : سقط ق ف — (٣) وحلها ق ف — وأما الهم والغم ق ف — (٤) فبالذى ق ف — بلوغها : سقط ل — لها متنغصاً : سقط ق ف — مزريا ق ف — (٥) مكروب الجسم والفكر ق ف — (٦) يكون كذلك حالته فى هذه الثانية وفى ق ف — (٧) فحق ل — (٨ - ٩) الفضل والايثار منها ق ف — (٩-١٠) لهم من ... ودوامها : سقط ق ف — (١٠ - ١١) بعد ... ودوامها : سقط ل — يلذوها ق ف — (١٣) يكون قصدهم ق ف — (١٤) ما فوق ق ف — (١٥) لا بل ربما هى ق ف — اكثر الأحوال ق ف — (١٦) دائماً أبداً : سقط ق ف — آخذاً فيها : سقط ق ف

هى الكفاف ، وأنّ ما فوقه من أحوال المعاش مقارب فى ذلك بعضه لبعض ، بل للكفاف دائماً فضلُ الراحة عليها . فأىُّ وجهٍ للتحاسد إلاّ الجهل بها واتّباع ٣ الهوى دون العقل فيها . وفيما ذكرنا من هذا الباب أيضاً كفاية ، فلننقل الآن فى الغضب *

(١) هو الكفاف ق ف — وما فوقه ل — مقارنة ق ف — بعضاً لبعض ق ف — (٢) وللكفاف ق ف ، وللكفاف بل للكفاف ل — وأىّ ق ف — (٣) ذكرناه فى ق ف (٣ - ٤) فلننقل . . . الغضب : سقط ق ف

* قال الكرمانى فى القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله فى الفصل السابع فى الحسد قول يجرى — فى امتناع وقوع الانتفاع فى الغرض المقصود بالكتاب ، بوكوله الأمر فى محو الحسد عن النفس إليها — مجرى غيره من سابقه وتاليه ، لا يتعلق به طبّ لعجز النفس عن القيام بما وكله إليها من الاجتهاد فى محو الحسد وغيره من الأمور التى هى منها كالأغلال عن ذاتها وإبعادها منها . وأنى يتمّ للنفس إبعاد ذلك وأمثاله عن ذاتها ، ولها قدرة ممنوحة وآلة موهوبة عوناً لها على ما تريده وتهواه ، كالعين تبصر بها الموجودات المشتهاة المرغوب فيها من مأكول شهىّ ، وملبوس حسن مطلوب ، ومركوب حسن فيه مرغوب ، وكالأذن تسمع بها الأصوات الطيبة والألحان الشجية والنغمة المطربة ، وكالأنف تدرك به النسيم الطيب والروائح الطيبة ، وكالفم تدرك به المذاقات الطيبة والأطعمة اللذيذة ، وكالبشرة تدرك بها الليونة والنعومة . وكيف يتصوّر فى النفس قعود عن طلب هذه الأمور كما قلنا ، وأمرها فيها نافذ مستمرّ على نظام بحسب اختيارها ، فلا تطلبها ولا تتمناها ولا تحسد الغير عليها إن عجزت عن تمولها وتحصيلها ، كلاّ إلاّ بباعث من خارجها — كما قلنا — يمنع ويقهر ويبعث ويعلم ويهدى . هذا والخطأ الأكبر تسميته النفس عقلاً ، وليست كذلك ، وإنما يقال على النفس إنها عقل لا لأنها عاقلة لذاتها ، بل لكونها بالقوة عقلاً . وإذا استفادت المعالم الإلهية وأقامت المناسك الشرعية فعقلت ذاتها عن اتباع هواها استحقت أن تكون عاقلة. فأما وهى تابعة لهواها ، متبعة مرادها وطغواها ، فهى فى الريبة قائمة إلى أن تنبعث فى العلم والعمل . ثم وكوله الأمر فى سلب ذاتها الرذائل التى هى منها كالأغلال إلى ذاتها ، وهى خالية مما يكون باعثاً لها من ذاتها على تلك الأمور المبعوثة عليها . ثم عدّه ما هو طبّ جسمانىّ — بذكره ما يورث الحسد من الغمّ والحزن اللذين يورثان السهر وسوء المزاج ورداءة اللون بحسب ما ذكره — فيما يكون طباً روحانياً ، وكان يكون كذلك لو قال « ما يحدث فى النفس بالحسد من الأمور التى تضرّها فى ذاتها ما يوازن السهر وسوء المزاج ورداءة اللون وغيرذلك فى الجسم» على ما شرحه . ولم يذكر شيئاً من ذلك ، فليس بطب روحانىّ ، فهو الخطأ

الفصل الثامن

فى دفع الغضب *

إنّ الغضب جُعل فى الحيوان ليكون له به انتقامٌ من المؤذِى . وهذا العارض إذا أفرط وجاوز حدَّه حتى يُفقَدَ معه العقل فربّما كانت نكايته فى الغاضب وإبلاغُهُ إليه المضرّةَ أشدَّ وأكثر منها فى المغضوب عليه . ومن أجل ذلك ينبغى للعاقل أن يُكثِر تذكُّرَ أحوال مَن أدَّى به غضبُهُ إلى أمور مكروهة فى عاجل الأمر وآجله ، ويأخذَ نفسَه بتصوُّرها فى حال غضبِه . فإنّ كثيراً ممّن يغضب ربّما لكم ولطم ونطح ، فجلب بذلك من الألم على نفسه | ٥٧ و أكثر ممّا نال به من المغضوب عليه . ولقد رأيتُ مَن لكم رجلاً على فكّه فكسر أصابعه حتى مكث يعالجها أشهُراً ، ولم ينل الملكومَ كثيرُ أذًى . ورأيتُ من استشاط وصاح فنفث الدم مكانَه ، وأدّى به ذلك إلى السِلّ وصار سببَ موته . وبَلَغَنا أخبارُ أناسٍ نالوا أهالِيَهم وأولادَهم ومَن يعزُّ عليهم فى وقت غضبهم بما طالت ندامتُهم عليه ، وربّما لم يستدركوه آخِرَ عُمرهم . وقد ذكر جالينوس أنّ والدته كانت تَثِبُ بِفَمِها على القفل فتَعَضُّه إذا تَعسّر عليها فتحهُ . ولعمرى إنه ليس بين مَن فقد الفكرَ والرويّةَ فى حال غضبه وبين المجنون كبيرُ فرقٍ . فإنّ الإنسان إذا أكثر تذكُّرَ أمثال هذه الأحوال فى حال سلامته كان أحرى أن يتصوّرها فى وقت غضبه .

(٢) فى الغضب ل — (٣) لها به ق ف — (٤) حتى يفسد ق ف — (٥) المضرة ك: سقط ل ق ف — (٦) من قد أدّا به الغضب ق ف — (٨) لكم أو نطح ق ف — (٩) وقد ق ف ، فقد ل — على رأسه ق ف — حتى بقى ق ف ، فكث ل — (١٠) يعالجها مدة ل — الملكوم من الأذى مثل ما ناله ق ف — ورأيت أيضاً ق ف — (١١) وأداه ذلك ل — أخبار قوم ل — (١٢) نالوا من تعذيب أهاليهم ... ما طالت ق ف — عليه وبما لم ل — (١٣) أعمارهم ق ف — (١٣-١٤) وقد... فتحه: سقط ق ف — بفمها: سقط ك — (١٥) إذا فكروا أكثر ق ف — إذا تذكر ل

* ورد هذا الفصل بتمامه فى القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى ، واقتبس منه ابن الجوزى فى كتابه « الطب الروحانى » (راجع توطئتنا ص ٤)

وينبغى أن يعلم أنّ الذين كان منهم مِثلُ هذه الأفعال القبيحة فى وقت غضبهم إنما أُتُوا من فقد عقولهم فى ذلك الوقت : فيأخذ نفسَه بأن لا يكون منه فى وقت غضبه فعلٌ إلاّ بعد الفكر والروّية فيه ، لئلاّ يُنكِى نفسَه من حيث يروم إنكاء غيره ، ولا يشارك البهائمَ فى إطلاق الفعل من غير روّية . وينبغى أن يكون فى وقت المعاقبة بريًّا من أربع خلال : الكِبْر والبُغض للمعاقَب ومن ضِدَّىْ هذين ، فإنّ الأوّلَين يدعوان إلى أن يكون الانتقامُ والعقوبة مجاوِزَين لمقدار الجناية ، والآخَرين إلى أن يكونا مقصِّرَين عنه . وإذا أخطر العاقلُ بباله هذه المعانىَ وأخَذَ هواه باتّباعها كان غضبه وانتقامه بمقدارٍ عدلٍ ، وأمِنَ أن يعود عليه منه ضررٌ فى نفسه أو فى جسده فى عاجل أمره وآجله

الفصل التاسع
فى اطّراح الكذب *

هذا أيضاً أحد العوارض الرديّة التى يدعو إليها الهوى . وذلك أنّ الإنسان لمّا كان يُحبّ التكبّر والترؤّس من جميع الجهات وعلى كل الأحوال يُحبّ أن يكون هو أبداً المُخبِرَ المعلِّم ، لما فى ذلك من الفضل له على المُخبَرِ المُعلَّم . وقد قلنا إنه ينبغى للعاقل أن لا يُطلِق هواه فيما يخاف أن يجلب عليه من بعدُ همًّا وألماً

(١ - ٣) وينبغى ... غضبه : سقطك — كانت منهم هذه ق ف — (٢) إنما أوتوا ق ف — (٣) فلا يحدث منه فعل إلاّ ك — ينكى فى نفسه ل — أن ينكى غيره ق ف ، النكاية فى غيره ل — (٤ - ٧) وينبغى ... عنه : سقط ق ف — (٦) والمعاقبة ك — (٨) وانتقامه : سقط ق ف — وأمن من أن ل — (٩) وفى جسده ق ف — (١١) فى الكذب ل — (١٣) يحب أن ل — (١٤) له : سقط ق ف — (١٥) وقد قلت ق ف

* أورد الكرمانى ابتداء هذا الفصل (إلى « صاحبه ذلك » ص ٥٧ س ١) فى القول السادس من الباب الأول من كتابه ولخص بقيته

وندامةً ، ونجد الكذبَ يجاب على صاحبه ذلك ، لأنّ المُدمِن للكذب المُكثِر منه لا يكاد تُخطِئُه الفضيحةُ ولا يسلم منها ، إمّا لمناقضةٍ تكون منه لسهوٍ ونسيانٍ يحدثان | له : وإمّا لعلم بعضِ مَن يحدِّثه واطّلاعِه من حديثه ذلك على خلاف ٥٧ ظ
ما ذكر . وليس يُصيب الكذّاب من الالتذاذ والاستمتاع بكذبه — ولو كذب عُمرَه كلّه — ما يقارب فضلاً عمّا يوازى ما يُدفَع إليه — ولو مرّةً واحدةً فى عُمره كلّه — من همّ الخجل والاستحياء عند افتضاحه واحتقار الناس واستصغارهم وتسفيههم وترذيلهم له وقلّة ركونهم إليه وثِقَتِهم به ، إن كان ممّن لنفسه عند نفسه مقدارٌ ولم يكن فى غاية الخسة والدناءة . فإنّ مثل هذا لا ينبغى أن يُعَدّ فى الناس فضلاً عن أن يكون يُقصَد بكلام يُطمَع به فى صلاحه . ومن أجل أنّ أسباب الفضيحة فى هذا المعنى ربما تأخّرت كثيراً ما يغترّ الجاهل بذلك ، إلاّ أنّ العاقل ليس يورِّط نفسه فيما يخاف أو لا يامَن معه الفضيحةَ ، بل يستظهر ويأخذ بالحزم فى ذلك

وأقول : إنّ الإخبار بما لا حقيقة له نوعان ، فنوعٌ منه يَقصد به المُخبِرُ إلى أمر جميل مستحسَن يكون له عند تكشُّف الخبر عُذراً واضحاً نافعاً للمُخبَر ، موجباً لأن يسوق ذلك الخبرَ إليه على ما ساقه إليه وإن لم يكن حقيقةً كذلك . مثال ذلك أنه لو أنّ رجلاً علِم من مَلِكٍ مّا أنه مُزمِع على قتل صاحبٍ له فى يوم

---

(١) صاحبه ذلاً فان ق ف — المدمن على الكذب ق ف — (٢) بسهو ق ف — (٣) بعلم ق ف — (٤) ولا الاستمتاع ق ف — (٥) فضلا عن أن يوازى ما ينسب إليه ق ف — (٦) الناس له ق ف — (٧–٨) وثقتهم ... فان : سقط ق ف — (٨) ومثل هذا ينبغى أن لا يعدّ ق ف — (٩) يكون : سقط ق ف — بكلام يقطع به فى ق ف — (١٠) كثيراً ... بذلك : سقط ف — (١١) لا يورّط ق ف — فضيحة ق ف — (١٤) أمر جليل ق ف — له : سقط ل — انكشاف ق ف — (١٥) موجباً لسبوق ق ف — ما سبق إليه ق — حقيقة لذلك ق ف (ولعل الصواب : « وإن لم تكن حقيقته كذلك ») — (١٦) أنه لو : سقط ق ف — من أمر ملك ما دله على قتل صاحبه ق ف

غدٍ ، وأنه متى انقضى يومُ غدٍ ظهر الملك على أمرٍ مّا يوجب أن لا يقتل صاحبَه هذا ، لجاء إلى صاحبه وأخبره أنه قد استخفى فى منزله كنزاً وأنه يحتاج إلى معاونته عليه فى يوم غدٍ ، فأخذ به إلى منزله فلم يزل يومَه ذلك يعلّله بل يُـكيدّه بالحفر والبحث عن ذلك الكنز ، حتى إذا انقضى ذلك اليوم وظهر المَلِكُ على ما ظهر عليه أخبره حينئذٍ بالأمر على حقيقته . أقول إنّ هذا الرجل وإن كان قد أخبر صاحبه أوّلاً بما لا حقيقة له فليس فى ذلك بمذموم ولا عند تكشُّف الخبر على خلاف ما حكاه بمفتضح ، إذ كان قد قصد به إلى أمرٍ جميل جليل نافع للمُخبَر . فهذا وما أشبهه ونحاه من الإخبار بمّا لا حقيقة له لا يُعقِب صاحبَه فضيحةً ولامذمّةً ولا ندامةً بل شُكراً وثناء جميلاً . وأمّا النوع الثانى العديم لهذا الغرض ففى تكشُّفه الفضيحةُ والمذمّة . أمّا الفضيحة فإذا لم | يكن على المُخبَر من ذلك ٥٨ و ضررٌ بتّةً ؛ كرجل حكى لصاحبه أنه عاين بمدينة كذا وكذا حيواناً أو جوهراً أو نباتاً من حالته وقصّته كذا وكذا ، ممّا لا حقيقة له ولا يقصد به الكاذبون إلاّ إلى التعجُّب منه فقط . وأمّا المذمّة فإذا جلب على المخبَر مع ذلك ضرراً ، كرجل حكى لصاحبه عن مَلِك بلدةٍ مّا شاسعة رغبةً فى قُربه وتوقاناً إليه ، وحقّق فى نفسه أنه إن احتمل إليه وسار نحوه نال منه مكان كذا ومرتبة كذا ، وإنما فعل ذلك لينال شيئاً ممّا يُخلفه ، حتى إذا تعنّى صاحبُه وتحمّل واجتهد فورد على ذلك المَلِك لم يجد لشيءٍ من ذلك حقيقةً ، ووجده حَنِقاً مُغضَباً عليه فأتى على

---

(١) ما : سقط ق ف — (٢) هذا : سقط ق ف — إلى صاحبه هذا ق ف — (٣) ويكدّه ق ف — (٦) صاحبه أولا : سقط ق ف — فليس هو ق ف — (٧) جليل : سقط ق ف — (٩) ولا ندامة ... جميلا : سقط ق ف — العديم لهذا الغرض : سقط ق ف — (١٢) الكذابون به ق ف — (١٣) إلا ليتعجب الناس به فقط ق ف — فاذا حدث ... ضرر ق ف — (١٤) شاسعة رغبة فى : سقط ق ف — قرّبه وتوقه وحقق ق ف — (١٥) كذا وكذا ق ف (مرتين) — (١٧) ونحا على نفسه ف ، ولجأ على نفسه ق

نفسه . على أنّ الأَولَى بأن يسمَّى كاذباً ويُجتنب ويحترس منه مَن كذب لا لأمرٍ اضطُرَّ إليه ولا مَطلبٍ عظيمٍ ينال به ، فإنّ مَن استحسن الكذبَ وأقدم عليه لأغراض دنيّة خسيسة كان أحرى وأولى به عند الأغراض العظيمة الجليلة*

الفصل العاشر

فى البخل*

إنّ هذا العارض ليس يمكننا أن نقول إنه من عوارض الهوى بإطلاق . وذلك أنّا نجد قوماً يدعوهم إلى التمسُّك والتحفُّظ بما فى أيديهم فرطُ خوفهم من الفقر وبُعدُ نظرهم فى العواقب وشدّةُ أخذٍ منهم بالحزم فى الاستعداد للنكبات والنوائب ، ونجد آخرين يلذّون الإمساك لنفسه لا لشئ آخر ؛ ونجد من الصبيان الذين لم يستحكم فيهم الرويّةُ والفكر مَن يسخو بما معه لقرنائه من الصبيان ونجد منهم مَن يبخل به . فمن أجل ذلك ينبغى أن يُقصد إلى مقاومة ما

---

(١) على أن الاولى : سقط ق ف — كذابا ق ف — (٣) الجليلة العظيمة ق ف — (٧) أنا وجدنا ق ف — والتحفظ : سقط ل — إفراط ك — (٨) وبعد فكرهم ق ف — أخذهم ل — (٩) وآخرين ق ف — فى الصبيان ل — (٩ — ١٠) من الصبيان ... الفكر : سقط ق ف — (١١) منهم ك : سقط ل ق ف — ومن أجل ك

---

* قال الكرمانى فى القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله فى الفصل التاسع فى الكذب قول لا تتعلق به فائدة . وكيف لا تكذب النفس وهى فى كل أحوالها تابعة هواها ، طالبة نيل مرادها على أىّ حالة كانت وخالية من علم يعقلها عن قول المحال فتكون صادقةً . وما ذكره من قسميه وكون أحدهما جائزاً مستحسناً ، فلو كان يعلم مضرّة الكذب بالنفس لما أجاز ما أجازه . هذا والصدق الذى هو فضيلة النفس ليس بكلى فيها ، فإنّ منه ما هو مضرّة للنفس ، كالنمية التى هى وإن كانت صدقاً فهو معدود فيما يكون خارجاً فى معراض ما يكون ذماً للغير ، فكيف الكذب الذى هو الرذيلة !

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « الهوى فقط » ص ٦٠ س١) فى القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى

كان من هذا العارض عن الهوى فقط ، وهو الذى إذا سُئل صاحبه عن السبب والعلّة فى إمساكه لم يجد فى ذلك حجّةً بيّنةً مقبولةً تنْبئ عن عُذر واضح . لكن يكون جوابه ملزَّقاً مرقَّعاً مُلَجلَجاً مشَّجاً . وقد سألتُ مرّةً رجلاً من المُمسِكين عن السبب الداعى له إلى ذلك ، فأجابنى بأجوبة من نحو ما ذكرتُ . وجعلت أبيّن له فسادها وأنه ليس ممّا اعتلّ به شئٌ يوجب مقدارَ ما كان عليه من الإمساك . وذلك أنى لم أسُمْه أن يجود من ماله بما يبين عليه فضلاً عمّا يُجحِف به أو يحطّه عن مرتبته فى غناه ، فكان آخرُ جوابه أن قال هكذا أُحبُّ | وكذا أشتهى . فأعلمتُه حينئذٍ أنه قد حاد عن حكم العقل إلى الهوى ، إذ كان ما يعتلّ به ليس بقادح فى الحالة العاجلة التى هو عليها ولا فى الحزم والوثيقة والنظر فى العاقبة . * فهذا المقدار من هذا العارض هو الذى ينبغى أن يُصلَح ولا يُقارّ ٥٨ ظ

(١-٢) عن العلة والسبب ق ف — (٣) مشجاً : سقط ق ف — (٤) فأجابنى إلى ذلك بأجوبة ق ف — (٦) أن يجود عن رتبة غناه من ماله ق ف — بما تبين عنه ق ف — فضلاً عن أن يحجب به عن رتبة غناه ق ف — (٧) وهكذى اشتهى ق ف — (٨) قد جاز عن ق ف — (١٠) وهذا ل — من العارض ق ف — أن يصلح أن لا يفارق الهوى وهو ق ف

* وردت هذه الجملة (حتى «ولا عجزا» ص ٦١ س٢) فيما اقتبسه الكرمانى من قول الرازى فى هذا الفصل . وقال الكرمانى ردّاً على كلام الرازى : منها قسمته البخل إلى ما منه من أحكام الهوى وإلى ما منه من أحكام العقل ، وذلك محال . فانّ تضبط النفس بمالها والبخل به والشحّ عليه ليس إلاّ لما يوجبه هواها من التموّل وطلب الاستكثار لبدنها وجسمها ، كتموّل الفأر والنمل والخفاش وأمثالها ، لا لذاتها . ومنها تصوّره أنّ ما تضبط به النفس للحوادث والأمن من الفقر والنكبات هو الذى يوجبه العقل لعود المنفعة على الذات ، وذلك محال باطل . فانّ من المعلوم أنّ المدخر للنكبات والمحن إنما تدخره النفس لدفع بلية وعلة من جسدها لا لدفع بلايا وأعلال نفسانية عنها ، وأنه لو كان ما كان لدفع ما يدفع عن الذات من علة نفسانية لكانت لا تدخر ولكانت تعطى وتنفق فى وجوه البرّ والمصالح الدينية العائد نفعها على الذات ، ولا تخاف الفقر كما لا يخاف ذو ديانة واعتقاد إلهىّ الموت ولا الفقر ولا يبالى بما يصيب جسده من مكروه ، كسقراط وفيثاغورس وأمثالها فى زهدهما من القدماء ، وكعلى بن أبى طالب وصىّ نبيّ ربّ العالمين صلوات الله عليه الذى كان فى صومه محتاجاً إلى ما يفطر عليه ، فكان له ولمن فى داره

الهوى عليه ، وهو البخل بما لا يؤثّر فى الحالة الحاضرة انحطاطاً ولا فيما يرام بلوغُهُ فيما بعدُ بالمال ضعفاً ولا عجزاً . فأمّا مَن كان له عُذرٌ بيّن واضح من أحد هذين البابين أو من كليهما فليس ما عرض له من الإمساك عن الهوى بل عن العقل والرويّة ، ولا ينبغى أن يزال عنه بل يزيد ويثبت عليه . وليس كل مُمسك يسوغ له أن يحتجّ بالباب الثانى من هذين البابين ، وذلك أنّ مَن كان من النّاس آيساً من أن يبلغ بإمساكه رتبةً أعلى وأجلَّ من التى هو فيها — كمَن كان فى أواخر عُمره أو فى أقصى المراتب التى يمكن أن يبلغها مثلُه — فليس لاحتجاجه بالباب الثانى من هذين البابين وجهٌ بتّةً

الفصل الحادى عشر

في دفع الفضل الضارّ من الفكر والهمّ *

إنّ هذين العارضين وإن كانا عَرضَين عقليّين فإنّ فرطهما مع ما يجلب من

(٤) بل يثبت عليه ق ف — (٨) البتة ق ف — (١٠) الفضل الضارّ من : سقط ل ك (راجع ص ١٧ س ٣) ، فى قصد الضارّ من الفكر والهم ق ف — (١١) هذين العرضين ق ف — إفراطهما ك

أقراص أربعة ليفطر عليها ، فجاءه المسكين واليتيم وتعرّضا السؤال بباب داره فدفع الكل إليهما ولم يبال بجوعه وجوع من فى داره طلباً لإصلاح ذاته بالإفاضة والإنعام والصدقة والبذل ، وأبى ذرّ الغفارىّ الذى لا يبيت معه فى داره ما يفضل عنه لقلة مبالاته بالفقر ثم بالموت ، وأمثالهما من المتأخرين . وكيف يكون من البخل ما يكون محموداً ولا يوصف به ملك مقرّب ولا نبىّ مرسل ولا وصىّ مفضل ولا إمام موكل ولا عالم مكمل ؟ كلا ومنها تفويضه الأمر فيما وكله إلى النفس من مقاومة هواها فى ذلك إلى كفايتها بذاتها ، وهل المتضبط بالقنيات والشاحّ بها إلاّ ذات النفس التى لا تهوى ولا تختار إلا ذلك طلباً لاستدامة الذات والبقاء الطبيعىّ ؟

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « وتقوى » ص٦٢ س٨) فى القول السادس من الباب الأوّل من كتاب الكرمانى . وقال الكرمانى عند نقده لكلام الرازى : فمن المعلوم أن النفس إذا لم تفكر ولم تهتم بمصالح ذاتها من جهة باعث من خارجها ولم تقبل منه فتوفرت على ما يصلح جسدها هلكت وبطلت كأنفس أنواع الحيوان

الألم والأذى ليس هو — فى إقعادنا عن مطالبنا وقطعِنا دونها — بدون تقصيرهما عمّا ذكرنا قبلُ حيث ذكرنا إفراط فعل النفس الناطقة . ولذلك ينبغى أن يكون العاقل يُرِيح الجسدَ منهما وأن يُنيله من اللهو والسرور واللذّة بقدر ما يبلغ له ما يُصلِحه ويحفظ عليه صحّتَه لئلاّ يخور وينهدّ وينهك ويقطع بنا دون قصدنا . ومن أجل اختلاف طبائع الناس وعاداتهم تختلف مقادير احتمال الفكر والهمّ فيهم ، فبعضٌ يحتمل الكثيرَ منهما من غير أن يُضِرّ ذلك به ، وبعضٌ لا يحتمل . فينبغى أن يُتفقّد ذلك ويُتدارك قبل أن يعظم وأن يُتدرّج إلى الازدياد منه ما أمكن ، فإنّ العادة تُعين على ذلك وتقوّى عليه . وبالجملة فإنه ينبغى أن يكون نيلُنا وإصابتُنا من اللهو والسرور واللذّة لا لأنها لها لنفسها ، بل لكى تتجدّد ونقوى به على العدوّ فى فكرنا وهمِّنا اللذين بهما نبلغ مطالبنا . فإنه كما أنّ قَصْدَ الرجل السائر فى إعلاف دابّته ليس إلى أن يُنيلها لذّتها بل إلى أن | يقوّيها على بلوغ ٥٩ و
مكانه ومستقرّه ، فكذلك ينبغى أن يكون حالنا فى الاشتغال بمصالح أجسادنا . فإنه إذا فعلنا ذلك وقدّرناه هذا التقدير بلغنا مطالبنا فى أسرع الأوقات التى يمكن فى مثلها بلوغُها ، ولم نكن كالذى أهلك راحلته قبل بلوغه أرضَه التى يؤمُّها بالحمل عليها والخرق بها ، ولا كالذى شغل بإسمانها وإخصابها حتى فاته الوقتُ الذى كان ينبغى أن يكون قد وصل فيه إلى موضعه ومستقرّه . وسنأتى فى ذلك بمثلٍ آخر ، أقول : لو أنّ رجلاً أحبّ علم الفلسفة وآثرها حتى جعلها همَّه وشَغَلَ

(١ - ٢) ليس ... الناطقة : غيرمحود ق ف — هو : سقط ك — (٢ - ٣) يكون العاقل : سقط ق ف — (٤) وينهك : سقط ك ق ف — (٥) اختلفت ق ف — (٦) الكثير منها ل ق ف — (٧) يتفقد ذلك و : سقط ق ف — (٩) لا لها اتفسها اعى الابدان ق ف — (٩ - ١٠) وتقوى به الفدر ق ف — مطلبنا ق ف — (١١) ليس أن ق ف — بل لكى ق ف — (١٢) فى الاستعمال لمصالح ق ف — (١٣) فاما إذا ق ف — (١٤) التى أمها ق ف — (١٥ - ١٦) ولا كالذى ... مستعره : سقط ق ف — (١٧) أقول لو : سقط ق ف — واشغل ق ف

بها فكرَه ، ثم رام أن يبلغ منها ما بلغ سقراطيس وفلاطن وأرسطاطاليس وثوفرسطس وأوذيمس وخرُوسبُس وثامسطيس واسكندروس فى مدّة سنةٍ مثلاً ، فأدام الفكرَ والنظرَ وأقلَّ الغذاءَ والراحةَ — وممّا يتبع ذلك ضرورةً دوامُ السهر — ، أقول إنّ هذا الرجل يقع إلى الوسواس والماليخوليا وإلى الدِقّ والذبول قبل مُضِيّ تمام هذه المدّة وقبل أن يقارب هؤلاء الذين ذكرناهم . وأقول لو أنّ رجلاً آخر أحبّ أيضاً استكمال علم الفلسفة على أنه إنما ينظر فيها فى الوقت بعد الوقت إذا فرغ من أشغاله وملّ من لذّاته وشهواته ، فإذا عرض له أدنى شُغلٍ أو تحرّكت فيه أدنى شهوةٍ ترك النظر وعاد فيما كان فيه أوّلاً ، أقول إنّ هذا الرجل لا يستكمل علمَ الفلسفة فى عمره ولا يقارب ذلك ولا يدانيه . فقد عدِمَ هذان الرجلان مطلوبَهما ، أحدُهما من جهة الإفراط والآخر من جهة التقصير . ومن أجل ذلك ينبغى أن نعتدل فى فكرنا وهمومنا التى نروم بها بلوغَ مطالبنا لنبلغها ولا نعدمها من قِبَل تقصير أو إفراط

الفصل الثانى عشر

فى دفع الغمّ

إنّ الهوى إذا تصوّر بالعقل فَقْدَ الموافقِ المحبوبِ عَرَضَ فيه الغمُّ . ونحتاج فى بيانِ أنّ الغمّ عَرَضٌ عقليٌّ أو هوائيٌّ إلى كلامٍ فيه فضلُ طولٍ ودِقّةٍ .

---

(١) وافلاطن ق ف — (٢) واوذيمس ... وارسكندروس : سقط ق ف — (٣) فاذا دام ل — والراحة ودوام السهر ق ف — (٤) يقع فى ق ف — (٥) تمام : سقط ق ف — (٦) وأقول لو أن : سقط ق ف — ورجل آخر محب علم الفلسفة واستكماله إلا أنه ينظر فى العواقب وبعد الوقت ق ف — (٧) لذه وشهوته ق ف — (٩) الرجل: سقط ل — فى عمره : سقط ق ف — (١١) نروم : سقط ل — (١٢) مطلوبنا نبلغه ولا نعدمه ق ف — ولا افراط ق ف — (١٦) بيان ذلك أن ق ف — إلى كلام ... دقة : سقط ق ف

وقد ضمنّا فى أوّل هذا الكتاب أن لا تتعلّق فيه من الكلام إلا بما لا بدّ منه فى غرضه الذى أجريناه إليه ، ومن قِبَلِ ذلك نتجاوز الكلام فى هذا المعنى ونصير إلى ما هو المقصود المطلوب بكتابنا هذا . على أنه قد يمكن مَن كان به أدنى مُسكةٍ من علم الفلسفة أن | يستنبط ويستخرج هذا المعنى من الرسم الذى ٥٩ ظ
رسمنا به الغمّ فى أوّل هذا الكلام ، إلاّ أنّا نحن ندع ذلك ونتجاوزه إلى ما هو المطلوب بهذا الكتاب

فأقول : إنه * لمّا كان الغمّ يكدّر الفكر والعقل ويُؤذِي النفس والجسد حقّ لنا أن نحتال لصرفه ودفعه أو التقليل منه والتضعيف له ما أمكن . وذلك يكون من وجهين ، أحدهما بالاحتراس منه قبل حدوثه لئلاّ يحدث أو يكون ما يحدث أقلّ ما يمكن ، والآخر دفع ما قد حدث ونفيه إمّا كلّه وإما أكثر

---

(١) وقد ذكرنا فى أول الكتاب ق ف — (٢) فى الغرض ق ف — أجزينا به إليه ق ف — (٨) والتقليل ق ف — (٩) من جهتين ق ف — يكون ما حدث منه ق ف — (١٠) دفع ما حدث منه ق ف

---

* هاهنا استأنف ما اقتبسه الكرمانى من هذا الفصل وتصل روايته إلى ص ٦٥ س ٩ (« عند فقدها ») . وقال الكرمانى ردّاً على الرازى : وقوله فى الفصل الثانى عشر فى دفع الغمّ « إن الأكثر غماً من كانت محبوباته وملكاته أكثر ، والأقل غماً من كانت محبوباته ومقتنياته أقل ، وبحسب كثرتها وقلتها عند فقده إياها يكون غمه » وإن كان صحيحاً وحقاً صريحاً فليس مما ينفع أو يكون طباً روحانياً ، بمجرد قوله بعثاً للنفس على قطع موادّ الهموم والغموم عنها بالامتناع عن الجمع والتموّل ، مع العلم بعجزها عن مخالفة ذاتها فيما تهواه وقلة إمكانها الإمساك عن استحسان ما تفعله واستصواب ما تأبيه وتذره ، كالسكران الذى لا يفعل إلا ما يريده ولا يستحسن إلا ما يفعله غير مفكر فيما يعقبه فعله ، مع اليقين بأنها لو ملكت المشرق لنازعتها ذاتها إلى أن تملك المغرب على ما تقدم من القول على مثله . وإنما يكون طباً روحانياً ما كان فاعلاً فى ذات النفس ما تصير به قابلة للنظام تاركة ما يوجبه هواها تجمن الأمور المخالفة لأوامر الله فى مناسك دينه على ما نبينه كما وعدنا فى صدر الكتاب . وما تضر نفساً ملكاتها ومحبوباتها ما حافظت على إقامة مناسك الدين وسننه فجعلتها قطباً تدور عليه فى أفعالها وأنحائها ، فتكون لها آلة فى إصلاح ذاتها وعمارة آخرتها

فما يمكن منه والتقدّم بالتحفّظ لئلاّ يحدث أو ليقلّ أو يضعف ما يحدث منه ، وذلك يكون بتأمّل هذه المعانى التى أنا ذاكرها

أقول : إنه لمّا كانت المادّة التى منها تتولّد الغموم إنما هى فقد المحبوبات ، ولم يمكن أن لا تُفقَد هذه المحبوبات لِتداوُل الناس لها وكرورِ الكون والفساد عليها ، وجب أن يكون أكثرُ الناس وأشدُّهم غمًّا مَن كانت محبوباتُه أكثرَ عدداً وكان لها أشدَّ حُبًّا ، وأقلُّ الناس غمًّا من كانت حالُه بالضدّ من ذلك . فقد ينبغى إذاً للعاقل أن يقطع موادَّ الغموم عنه بالاستقلال من الأشياء التى يجلب فقدُها غمًّا ، ولا يغترَّ وينخدعَ بما معها — ما دامت موجودةً — من الحلاوة ، بل يتذكّر ويتصوّر المرارةَ المتجرَّعة عند فقدها

فإن قال قائل إنّ مَن تَوقّى اتّخاذَ المحبوبات واقتناءَها خوفاً من الغمّ عند فقدها فَقَدْ استعجل غمًّا ، قيل له إنه وإن كان هذا المتوقّى المحترس قد استعجل غمًّا فليس ما استعجله بمساوٍ لِما خاف الوقوعَ فيه منه . وذلك أنه ليس اغتمامُ مَن لا ولدَ له كاغتمام من أُصيب بولده — هذا إن كان الرجل ممّن يغتمّ بأن لا يكون له ولدٌ فضلاً عن غيره ممّن لا يبالى ولا يَعبأُ بذلك ولا يغتمّ له بتّةً — ولا غمُّ مَن لا معشوقَ له كغمِّ مَن فقد معشوقه . وقد حُكى عن بعض الفلاسفة أنه قيل له لو اتّخذتَ ولداً . فقال إنّى من السعى فى إصلاح جسدى هذا ونفسى هذه فى مؤنٍ وغموم لا قِوامَ لى بها ، فكيف أضُمّ وأقرِن إليها مثلَها ؟ وسمعتُ مرأةً عاقلةً تقول إنها عاينت يوماً مرأةً شديدةَ التحرّق على

(٢) وذلك ك : سقط ل ق ف — ذاكرها ان شاء الله ق ف — (٣) يتولد الغم ق ف — انما هو ك — المحبوب ق ف — (٦) وهو لها ك — (٧) إذاً : سقط ق ف — (٨) ولا ينخدع ويغتر ق ف ، ولا ينخدع ك — (٩) يتذكر و : سقط ق ف — ويتجرعها عند ق ف — (١٠) يتوقى ق ف — (١١ - ١٢) قيل ... غماً : قلنا ق ف — بمساوى ما ق ف — (١٤) ولا يرتفع بذلك ولا يغتم ل — بتة: سقط ق ف — (١٦) من الشغل فى ق ف — (١٧) نفسى هذه وجسدى هذا ق ف — وكيف ق ف — (١٨) إنها : سقط ق ف

ولدٍ لها أُصيبت به وأنها توقّت الدنوّ من زوجها خوفاً من أن تُرزَق ولداً تُبلَى فيه بمثل بلائها . ومن أجلِ أنّ وجودَ المحبوب | موافقٌ ملائمٌ للطبيعة وفقدَه ٦٠و مخالفٌ منافرٌ لها صارت تَحُسُّ مِن ألم فقدِ المحبوب ما لا تَحُسّ من لذّة وجوده . ولذلك صار الإنسان يكون صحيحاً مدّةً طويلةً فلا يُحس لصحّته بلذّة ، فإن اعتلّ بعضُ أعضائه أحسّ على المكان فيه بألم شديد . وكذلك تصير المحبوباتُ كلها عند الإنسان — إذا وجدها أو طالت صُحبتها له — فى سقوط لذّة وجودِها عنه ما دامت موجودةً له وحصولِ شدّة ألم فقدها عليه إذا فقدها . ومن أجل هذا لو أنّ رجلاً استمتع دهراً طويلاً بأهلٍ وولدٍ نفيس ثم بُلِى بفقدهما لأحسّ من التألُّم بذلك فى يوم واحد وساعة واحدة ما يَفضُل ويأتى على لذّة إمتاعه كان بهما . وذلك أنّ الطبيعة تَحسب وتَعُدّ ذلك الاستمتاعَ الطويل كلَّه حقاً واجباً لها ، بل تَعُدّه دون حقِّها . وذلك أنها لا تخلو فى تلك الحالة أيضاً من استقلال ما هى فيه وحُبِّ الزيادة منه دائماً بلا نهاية حُبًّا منها للذّة واشتياقاً إليها . وإذا كان الأمر على هذا — أعنى أن يكون التلذُّذ والاستمتاع بالمحبوبات فى حال وجودها مُعْوِزاً مُنطِساً مستقَلاًّ مُغفَلاً ، والحزنُ والتحرُّق والتلظِّى عند فقدها متيَّناً مستكثَراً مؤلِماً مُتلِفاً — فما الرأىُ إلاّ طرحُها بتّةً أو الاستقلال منها لتَعدم أو تَقلّ عواقبُها الرديئة الجالبةُ للغموم المؤذية المُضْنِيَة . فهذه أعلى المراتب فى هذا الباب وأحسمُها لموادّ الغموم . ويتلوه فى ذلك أن يتمثّل الرجلُ ويتصوّر فقدَ محبوباته ويُقيمها فى نفسه ووهمِه ويعلم أنها ليس مما يمكن

---

(٢) بلائها ذلك ق ف — المحبوبات ق ف —(٢ - ٣) وفقده ضارّ لها ق ف — (٤) يكون : سقط ل — لذة ق ف — (٥) منه ألماً شديداً ق ف — فلذلك ق ف — (٧) من اجل ق ف — (١١) من الاستقلال لما ق ف — (١٢ - ١٣) إليها ... والاستمتاع : سقط ق ف — فى المحبوبات ق ف — (١٥) متيناً : سقط ق ف — مبلماً ل — (١٦) المصيبة ق ف — (١٨) ليس ق ف

أن تبقى وتدوم بحالها ، ولا يخلو من تذكر ذلك منها وإخطار ذلك بباله فيها وتصحيح العزم وشدّة الجَلَد متى حدث ذلك بها . فإنّ ذلك تمرينٌ وتدريج ورياضة وتقوية للنفس على قلّة الجزع عند حدوث المصائب ، لِقلّة ما كان من اعتياده وثِقَتِه وركونه إلى بقاء محبوباته فى حال وجودِها ولِكثرة ما مثَّل للنفس وعوّدها وآنسها بتصوُّر المصائب قبل حدوثها . وفى مثل هذا المعنى يقول الشاعر

يصوِّر ذو الحزم فى نفسه ... مصائبَه قبل أن تنزلا
فإن نزلت بغتةً لم تَرُعْه ... لما كان فى نفسه مَثَّلا
رَأى الأمر يُفضى إلى آخرٍ ... فصيَّر آخِرَه أوّلا | ٦٠ ظ

فإن كان هذا الإنسان فى غاية الفشالة ومُفرِطَ الميل مع الهوى واللذّة ولا يثِق من نفسه باستعمال شىءٍ من هذين البابين فليس إلاّ أن يحتال أن ينفرد من محبوباته بواحدة ينزّلها منزلة ما لا بدّ منه وما ليس غيره ؛ بل يَقرِن إليها ويتّخذ منها ما ينوب — أو يقارب أن ينوب — عن مفقودٍ إن فُقد منها ، فإنه بهذا الوجه يمكن أن لا يفرط حزنه واغتمامه بأىٍّ واحدٍ فُقد منها . فهذه جملة ما يُحترس به من كون الغمّ ووقوعه . فأمّا ما يُدفع به أو يفلَّل منه إذا كان ووقع فإنّا قائلون فيه منذ الآن

فنقول : إنّ العاقل إذا تفقّدونظر فيما يعتوِره الكونُ والفسادُ من هذا العلم ورأى أنّ عنصرها عنصرٌ مستحيل منحلّ سيّال لا ثباتَ لشىءٍ منه ولا دَوامَ له

---

(٢) العزم على شدة الجلد ق ف — (٣) على قوة ق ف — (٤) اعتداده وركونه وثقته ق ف — (٥) وآنسها : سقط ق ف — (٦) يقول بعضهم ق ف — (٧) تمثل ذو ق ف — (١٠) هذا : سقط ق ف — الفسالة ق ، البسالة ف — (١١) شىء من هذه فليس ق ف — يحتال التفرد من ق ف — (١٣) منها ما يقارب او ينوب عن ق ف — (١٤) واغتمامه . . . منها : سقط ق ف — (١٥) فأما ما ذكرناه ما يدفع به ق ف — (١٧) فيما يفعل الكون ق ف — (١٨) أن عنصره مستحيل متحلل ق ف

بالشخصية ، بل كلها زائل داثر مستحيل فاسد مضمحلّ ؛ فلا ينبغى أن يَستكثر ويَستعظم ويَستفظع ما سُلب منه وفُجع به منها ، بل يجب عليه أن يَعُدَّ مُدَّةَ بقائها له فضلاً ؛ وما استمتع به من ذلك رِبحاً ، إذ كان فناؤها وزوالها كائناً لا محالة ، ولا يَعظم ويَكبر ذلك عليه وقتَ كونه إذ كان شيئاً لا بدَّ أن يَعرض فيها. فإنه متى أحبَّ دوامَ بقائها فقد رام ما لا يمكن وجودُه لها ، ومن أحبَّ ما لا يمكن وجودُه كان جالباً بذلك الغمَّ إلى نفسه ومائلاً عن عقله إلى هواه. وأيضاً فإنّ فقدَ الأشياء التى ليست باضطرارية فى بقاء الحياة ليس يدوم له الغمُّ بها والحزنُ عليها ، لكن يسرع منها البديلُ وعنها النائب ويُعقب ذلك السلوةَ عنها والنسيان لها ، فترجع العيشةُ وتعود الحالةُ إلى ما كانت عليه قبل المُصيبة. فكم رأينا ممّن أصيب بعظيم المصائب وفادحها راجعاً إلى ما لم يزل عليه قبل مُصابه ملتذًّا بعيشه مغتبطاً بحاله. فلذلك ينبغى للعاقل أن يذكّر النفسَ فى حال المُصيبة بما تؤول وترجع إليه من هذه الحالة ويَعرضه عليها ويشوّقها إليه ويجتلب ما يَشغل ويُلهى أكثر ما يمكن ليُسرِع الخروجَ منها إلى هذه الحالة. وأيضاً فإنّ تذكُّرَه كثرةَ المشاركين له فى المصائب وأنه لا يكاد يَعرَى منها أحدٌ
٦١و وتذكُّرَ حالاتهم بعدُ وأبوابَ | سلواتهم وحالاتِه وسلواتِه نفسه عن مصائبَ — إن كانت تقدّمت له — ممّا يخفّف ويسكّن من عادية الغمّ. وأيضاً فإنه إن كان أكثرُ الناس وأشدَّهم غمًّا مَن كانت محبوباتُه أكثر عدداً وكان لها أشدَّ حبًّا

---

(١) بالحقيقة بل ق ف — بل كل منها ق ف — داثر متحلل مضمحل ق ف — ينبغى له ق ف — (٣) استمتع وملكه منها ربحاً ق ف — وزوالها قبل ذلك ممكناً ولا يعظم ق ف — (٤) ذلك شيئاً لابد منه ان ق ف — (٥) فانه من ق ف — (٧) له : سقط ق ف — (٨) وعنها النائب : سقط ق ف — (١٠) فكم قد رأينا ق ف — فعاد راجعاً ق ف — (١١) متلذذا ق ف — فكذلك ل — (١٢) ويسوقها اليه ق ف — (١٣) باكثر ق ف — منها : سقط ق ف — (١٦) ويكسر من ق ف

فإنه ليس من واحدٍ يَفقد منها إلاّ وفَقَدَ من الغمّ على مقداره، بل يُريح نفسَه من همّ دائم وخوفٍ عليه منتظر: ويحدث له وجرة وجَلَد على ما يحدث منها بعدُ، فقد جرّ فقدُها نفعاً وإن كان الهوى لذلك كارهاً، فاكتسب راحةً وإن كان متذوَّقها مُرًّا. وفى مثل هذه المعانى يقول الشاعر

لعمرِى لَئِن كنّا فَقَدناكَ سيّداً   وكهفاً له طالَ التحزّنُ والهَلَع
لقد جَرَّ نفعاً فَقْدُنا لك أنّنا   أَمِنّا على كلِّ الرَزَايا مِن الجَزَع

فأمّا ما يعتصم به المؤثِر لاتّباع ما يدعوه إليه عقلُه وتجنُّب ما يدعوه إليه هواه: التامُّ الملكةِ والضابطُ لنفسه من الغمّ فواحدة، وهى أنّ العاقل الكامل لا يختار المُقام على حالة تضرُّه، ومن أجل ذلك يبادر إلى النظر فى سبب الغمّ الوارد عليه. فإن كان ممّا يمكن دفعهُ وإزالتُه جعل بدلَ الاغتمام فكراً فى الحيلة لدفع ذلك السبب وإزالته، وإن كان ممّا لا يمكن ذلك فيه أخذ على المكان فى التلهّى عنه والتناسِى له وعَمِلَ فى محوِه عن فكره وإخراجِه عن نفسه. وذلك أنّ الذى يدعوه إلى المُقام على الاغتمام فى هذه الحالة الهوى لا العقلُ؛ إذ العقل لا يدعو إلاّ إلى ما جلب نفعاً عاجلاً وآجلاً، وكان الاغتمام ممّا لا دَرَكَ فيه بتّة ولا عائدةَ منه بل فيه ضررٌ عاجل يؤدّى إلى ضرر آجل فضلاً عن أن يكون نافعاً. وهو — أعنى الرجل العاقل الكامل — لا يتبع إلاّ ما دعاه إليه العقلُ ولا يُقيم إلاّ على ما أُطاق له المُقامُ عليه لسببٍ وعذرٍ واضح، ولا يتبع الهوى ولا ينقاد له ولا يقاربه على خلاف ذلك

(١) ليس واحد ق ف — منها شىء الا ق ف — مقداره بأن نزع نفسه من الهمّ الدائم والخوف المنتظر ق ف — (٢ - ٦) ويحدث ... الجزع : سقط ق ف — (٢) وجرة ؟ — (٧) عقله الراغب عن ما يدعوه إليه هواه ق ف — (٨) الضابط ق ف — (٩) الغم : سقط ل — (١٠) وإن ق ف — (١١) لا يمكن دفعه اخذ ل — فى المكان ق ف — (١٢) عنه : سقط ل — (١٥) بتة : سقط ق ف — منه من عاجل يؤدي إلى ضرّ ق ف — (١٦) نافعاً والعاقل الكامل ق ف — (١٧) بسبب ل — (١٨) يقتاد له ق ف — ولا يقاربه على خلاف ذلك : ولا يؤثره ق ف

الفصل الثالث عشر

فى الشَرَه *

إنّ الشَرَه والنَهم من العوارض الرديئة العائدة من بَعدُ بالألم والمضرّة . وذلك أنه ليس إنما يجلب على الإنسان استنقاصَ الناس له واسترذالهم إيّاه فقط ، لكن يطرحه مع ذلك فى سوء الهضم ، ومن سوء الهضم إلى ضروب من الأمراض الرديئة جدًّا . ويتولّد عن قوة النفس الشهوانيّة ؛ | ٦١ظ وإذا انضمّ إليها وساعدها عَمَى النفس الناطقة الذى هو قلّة الحياء كان مع ذلك ظاهراً مكشوفاً . وهو أيضاً ضربٌ من اتّباع الهوى يدعو إليه ويحمل عليه تصوُّرُ استلذاذ طَعم المتطعَّم . ولقد بلغنى أنّ رجلاً من أهل الشَرَه أقبل يوماً على ضروبٍ من الطعام بنَهمٍ وشَرَهٍ شديد ؛ حتى إذا تضلّع وتملّأ منها لم يمكنه معه تناوُل شيءٍ بتّةً ، فأخذَ يبكى فسُئل عن سبب بكائه ، فقال إنّ ذلك لأنه — زعم — لا يقدر على أكل شيءٍ ممّا هو بين يديه . وقد كان رجل بمدينة السلام يأكل معى من رَطبٍ كثير كان بين أيدينا ، فأمسكتُ بعد تناوُلى منه مقداراً معتدلاً ، وأمعن هو حتى قارب أن يأتى على جميعه . فسألتُه بعد امتلائه منه وإمساكه عنه — وذلك أنّى رأيته محدِّقاً نحو ما رُفع من بين أيدينا منه — هل انتهت نفسُه وسكنت شهوتُه ؟ فقال ما كنت أُحِبّ إلاّ أن أكون بحالتى الأولى ويكون هذا الطَبَق إنما قُدِّم إلينا الآن . فقلتُ له فإذا كان ألمُ حِسِّ الاشتهاء ومَضَضُه لم يسقط عنك

(٢) فى دفع الشره ق ف — (٣) العائدة بعد ل — (٤) إنما : سقط ق ف — انتقاصاً له واسترذالاً له ق ف — (٧) مكشوفا : سقط ق ف — (١٠) شديد : سقط ل — يمكنه تناول شيء فأخذ ل — (١١) إن ذلك لحال انه لا يقدر ق ف — (١٢) معى رطباً كثيراً ق ف — (١٣) فأمسكت أنا ق ف — (١٥) نحو ما بقى بين ق ف — نفسك ... شهوتك قال ق ف — (١٦) وأن يكون هذا ق ف — (١٧–ص ٧١،٦) فقلت له ... المعتقد : سقط ق ف

* أورد الكرمانى من هذا الفصل الجملة الأولى والأخيرة فحسب

ولا فى هذه الحال فما كان الصواب إلاّ الإمساك قبل التملّى لتُريح النفس ممّا أنت فيه الآن من الثِقَل والتمدّد بالتملّىَ ، وما لا تأمن أن تصير إليه من سوء الهضم الذى يجلب عليك من الأمراض ما يكون تألّمك به أكثرَ من التذاذك بما تناولته أضعافاً كثيرةً . فرأيتُه قد فهم معنى هذا الكلام ونَجَعَ فيه وبلغ إليه. ولعمرى إنّ هذا الكلام ونحوه يُقنِع مَن لم يكن مرتاضاً برياضات الفلسفة أكثرَ ممّا تُقنِع الحججُ المبنيّةُ على الأصول الفلسفيّة . وذلك أنّ المعتقد أنّ النفس الشهوانيّة إنما قُرنت إلى الناطقة لتنال هذا الجسدَ — الذى هو للنفس الناطقة بمنزلة أداةٍ وآلة — ما يبقى به مدّةَ اكتسابِ النفس الناطقة المعرفةَ بهذا العالم ، يقمع النفس الشهوانيّة ويمنعها من الإصابة من الغذاء فوق الكفاف ؛ إذ كان يرى أنّ الغرض والقصد بالاغتذاء فى الخلقة ليس للالتذاذ بل للبقاء الذى لا يمكن أن يكون إلاّ به . وذلك كما حُكى عن بعض الفلاسفة أنه كان يأكل مع بعض الأحداث ممّن لا رياضة له ، فاستقلّ ذلك الحدث أكلَ الفيلسوف وجعل يتعجّب منه ؛ | وقال له فى بعض كلامه لو كان زَرَدى من ٦٢و
الغذاء مثل زَرَدك لم أُبالِ أن لا أعيش . فقال له الفيلسوف أجل يا بُنىّ ، أنا آكل لأبقَى وأنت إنما تُريد أن تبقَى لتأكل . وأمّا مَن لا يرى أنّ عليه من التملّى والاستكثار من الغذاء بأساً فى مذهبه ورأيه فإنما ينبغى أن يُدفَع عن ذلك بالكلام فى الموازنة للذّة المُصابة من ذلك بالألم المُعقِبِ لها كما ذكرنا قُبَيلُ . ونقول أيضاً : إنه إذا كان انقطاع الطعم المستلَذّ عن المتطعِّم ممّا لا بدّ

(٢) من العقل ل — (٦–٧) وذلك ... الشهوانية : ولعمرى ان النفس الشهوانية ق ف — قرنت إلى النفس الناطقة ق ف — (٨) المعترفة بهذا العلم ق ، المعروفة بهذا العلم ف — (١٠) بالاغتذاء ، صححنا : للاعتداء ل ، الاغتذاء ق ف — ليس للملتذ ق ف — (١١) أن يكون شيئاً إلاّ به ق ف — ولذلك يحكى عن بعض ق ف — (١٢) الحدث : سقط ل — (١٣) ذلك الفيلسوف ل — له : سقط ق ف — (١٦) والاستكثار : سقط ق ف — أن يدفع ذلك ق ف

منه فقد ينبغى للعاقل أن يقدّم ذلك قبل الحال التى لا يأمَن معها عاقبةً رديئة . وذلك أنه إن لم يفعل ذلك خَسِرَ ولم يربح . أمّا خُسرانه فتعريضُ النفس للألم والسُقم ، وأمّا أنه لم يربح فلأنّ مَضَض انقطاع لذّة المتطعَّم عنه قائمٌ على حال ، فمتى انحرف عن هذا أو مال إلى ضدّه فليعلم أنه قد ترك عقلَه لِهواه . وأيضاً * فإنّ للشرَه والنَهم ضراوةً واستكلاباً شديداً ، ومتى أُهمل وأُمرج قَوِىَ ذلك منه وعَسُرَ نزوع النفس عنه . ومتى رُدع وقُمع وَهَن وذَبُل وضعف على الأيام حتى يُفقَد البتّة . قال الشاعر

وعادة الجُوع فاْعلم عِصمَةٌ وغنًى   وقد تَزيدُك جُوعاً عادةُ الشِبَع

الفصل الرابع عشر
فى السُكر

إنّ إدمان السُكر ومواترته أحد العوارض الرديئة المؤدّية بصاحبها إلى المهالك والبلايا والأسقام الجمّة . وذلك أنّ المفرِط فى السُكر مُشرِفٌ فى وقته على السكتة والاختناق وعلى امتلاء بطن القلب الجالب للموت فجأةً وعلى انفجار الشرايين التى فى الدماغ وعلى التردّى والسقوط فى الأغوار والآبار ، ومن بعدُ فعلى الحُميّاتِ الحارّة والأورام الدَموية والصفراوية فى الأحشاء والأعضاء الرئيسيّة وعلى الرعشة والفالج لا سيّما إن كان ضعيف العَصَب . هذا إلى سائر ما يجلب على صاحبه من فقدِ العقل وهتكِ السِتر وإظهارِ السِرّ والقعود به

(٣) أنه : سقط ق ف — اللذة للمتطعم ق ف — (٤) ومال ل — (٥) فمتى ق ف — (٦) منه : سقط ل — ومتى قمع وردع ق ف — وهى ك — وذبل : سقط ل — (٧-٨) قال ... الشبع : سقط ق ف ك — (١٠) فى السكر وعواقبه ق ف — (١١) احدى ق ف — لصاحبها ق ف — (١٢) فى وقته ذاك ق — (١٣) والاختناق : سقط ق ف — الموت ل — (١٤) واما من بعد ق ف — (١٥) الحادة ق ف — (١٦ - ١٧) إلى ما يجلب من فقد ق ف

* وردت هذه الجملة (حتى « البتة » س ٧) فيما اقتبسه الكرمانى من هذا الفصل

عن إدراكِ جلِّ المطالب الدينيّة والدنيائيّة ؛ حتّى إنه لا يكاد يتعلّق منها بمأمولٍ ولا يبلغ منها حُظوةً ، بل لا يزال منها منحطًّا متسفِّلاً . وفى مثله يقول الشاعر | ٦٢ظ

متى تَدرِكُ الخَيراتِ أو تستطيعُها ولو كانت الخيراتُ منك على شِبرِ

إذا بِتَّ سَكراناً وأصبحتَ مُثقَّلاً خماراً وعاودتَّ الشرابَ مع الظُهرِ

وبالجملة فإنّ الشراب من أعظمِ موادِّ الهوى وأعظمِ آفاتِ العقل ؛ وذلك أنه يقوّى النفسين — أعنى الشهوانيّة والغضبيّة — ويَشحذ قواهما حتى يطالباه بالمبادرة إلى ما يُحبّانه مطالبةً قويّةً حثيثةً ؛ ويوهِن النفسَ الناطقة ويبلِّد قواها حتّى لا تكاد تستقصى الفكرَ والرويّةَ بل تُسرِع العزيمةَ وتُطلِق الأفعالَ قبل إحكام الصريمة ، ويسهل ويسلس انقيادُها للنفس الشهوانيّة حتّى لا تكاد تُمانعها ولا تتأبّى عليها ؛ وهذه مفارَقة النُطق والدخولُ فى البهيميّة . * ومن أجل ذلك ينبغى للعاقل أن يتوقّاه ويُحلّه هذا المحلّ ويُنزّله هذه المنزلةَ ويحذَره حذَرَ مَن يروم سَلبَ أفضل عُقَدِه وأنفسِها . فإن نال منه شيئاً مّا ففى حال كَظِّ الفكر والهمّ له وغموطهما إيّاه ، وعلى أن لا يكون قصدُه وغرضُه فيه إيثارَ اللذّة واتّباعَها فى مطلوباتها ، بل دفعَ الفضل منهما والسرفِ فيهما الذى لا يؤمَن معه سوءُ الحال وفسادُ المزاج . وينبغى أن يَتذكّر فى هذا الموضع وأمثاله ما بيّنّاه فى

(٢) منها : سقط ق ف — مستعلا ل ، متسفلا ق ف — وفى هذا المعنى يقول ق ف — (٣) متى تنل ق ف — على فتر ق ف — (٥) مواد الهم ل — (٦) أعنى بذلك ق ف — (٧) قوية : سقط ق ف — (٩) قبل إحكامها ق ف — ويسهل : سقط ل — (١٠) ولا تابى عليها ق ف — (١١) يتوقاه و : سقط ق ف ك — ويحدره كما يحذر ل — (١٢) اجل عقده وارفعها ف ، اجل ما عنده وارفعه ق — وان نال منه غرضه ق ف — (١٢-١٣) ففى . . . إياه : سقط ق ف — كظّ ، صحجنا : كطة ل ، تحفظ من ك — وغموصهما ك — على أن ك — اثبات اللذة ق ف — (١٤) فى مطلوباته ق ف ، ومطاولتها ل — منهما . . . فيهما ، صححنا : منها . . . فيها ل ك ق ف — (١٥) يذكر ق ف — فى هذه المواضع وامثالها ك

* استأنفت هنا الرواية فى ك وهى تصل إلى انتهاء الفصل

باب قمع الهوى ، ويتصوّر تلك الجُمَلَ والجوامعَ والأصول لئلاّ يحتاج إلى إعادة ذكرها وتكريرها ، ولا سيّما قولنا إنّ الإدمان والمثابرة على اللذّات يُسقِط الالتذاذَ بها ويجعلها بمنزلة الشيء الاضطراريّ فى بقاء الحياة ، فإنّ هذا المعنى يكاد أن يكون فى لذّة السُكر أوكدَ منه فى سائر اللذّات . وذلك أنّ السِكّير يصير بحالةٍ لا يرى العيشَ إلاّ مع السكر ، وتكون حالةُ صَحوِه عنده كحالة مَن قد لزمته همومٌ اضطراريّة . وأيضاً فإنّ ضراوة السُكر ليست بدون ضراوة الشَرَه بل أكثر منه كثيراً ، وبحسب ذلك ينبغى أن تكون سرعةُ تلاحُقه وشدّة الزمّ والمنع منه . وقد يُحتاج إلى الشراب ضرورةً فى دفع الهمّ وفى المواضع التى يُحتاج فيها إلى فضلٍ من الانبساط ومن الجُرأة والإقدام والتهوّر ، وينبغى أن يُحذر

٦٣ و ولا يُقرب البتّة فى المواضع التى يُحتاج فيها إلى فضل فكر وتبيّن وتثبّت * |

الفصل الخامس عشر

فى الجماع

إنّ هذا أيضاً أحدُ العوارض الرديئة التى يدعو إليها ويحمل عليها الهوى

(٢) لا سيا ل — (٥ ـ ٦) من قد لزمه أمور وهموم ق ف — (٧ ـ ٨) ينبغى ان يكون المنع منه ق ف — (٨) منه أوكد وقد ك — (٩-١٠) وينبغى ... وتابت: سقط ق ف — (٩) وقد ينبغى ك — (١٠)المواضع : سقط ك — وتبيين ل — (١٢) فى افراط الجماع ق ف ، فى الافراط فى الجماع ك — (١٣) إن هذا العارض أيضا ق ف

* قال الكرمانى فى القول السادس من الباب الأوّل من كتابه : وقوله فى الفصل الرابع عشر فى السكر قول خارج عما يكون طباً روحانياً . فكيف يكون طباً وقد شهد بقوله أنه لا يجب البتة القرب منه فى الأمور التى يحتاج فيها إلى الفكر ، وما يحتاج فيه إلى الفكر هو الذى تتعلق به مصالح الذات من دون الجسد . وإذا كان السكر من الأمور التى تستضرّ بها النفس وكان السكر لا يكون إلاّ من شرب المسكر كان العلم محيطاً بفعل أىّ مقدار يشرب منه فيها وإن كان أقلّ قليل . ولما كان القليل منه فاعلاً فى النفس منعاً إياها من الفكر فى مصالحها وكان الفكر فيما يتمّ به كمال الذات كان من ذلك الحكم بكون إجازته شرب القليل منه محالاً باطلاً غير داخل فيما يكون طباً روحانياً

وإيثارُ اللذّة الجالبةِ على صاحبها ضروب البلايا والأسقام الرديئة . وذلك أنه يضعِف البصر ويَهُدّ البدن ويُخلِقه ويَسرع بالشيخوخة والهرم والذبول ويُضِرّ بالدماغ والعَصَب ويُسقِط القوة ويوهنها ، إلى أمراض أُخَر كثيرة يطول ذكرُها . وله ضراوةٌ شديدة كضراوة سائر الملاذّ بل أقوى وأشدّ منها بحسب ما تذكر النفسُ من فضل لذّته عليها . ومع ذلك فإنّ الإكثار من الباه يوسّع أوعية المنىّ ويجلب إليها دماً كثيراً يكثر من أجل ذلك تولّد المنىّ فيها ، فتزداد الشهوة له والشوق إليه وتتضاعف . وبالضدّ من ذلك فإنّ الإقلال منه والإمساك عنه يحفظ على الجسد الرطوبةَ الأصليّة الخاصّيّة بجوهر الأعضاء ، فتطول مدّةُ النشوء والنماء وتُبطِئ الشيخوخةُ والجفاف والقَحلُ والهرمُ وتَضِيق أوعيةُ المنىّ ولا تَستجلب الموادَّ . فيَقِلُّ تولُّدُ المنىّ فيها ويضعف الانتشارُ ويتقلّص الذَّكَر وتَسقط الشهوةُ وتعدم شدّةَ حثّها ومطالبتِها به . ولذلك * ينبغى للعاقل أن يزُمّ نفسه عنه ويمنعها منه ويجاهدها على ذلك لئلاّ تَغرَى به وتَضرَى عليه ، فتصيرَ إلى حالة تعسُر ولا يمكن صدُّها عنه ومنعُها منه . ويتذكّر ويُخطِر بباله جميعَ ما ذكرناه من زمّ الهوى ومنعِه ، ولاسيّما ما ذكرناه فى باب الشَرَه من ثبوت مَضَضِ الشهوة ورَمضِها وحثّها ومطالبتها مع النيل من المشتهَى والبلوغ منه غايةَ ما فى الوُسع . وذلك أنّ هذا المعنى فى اللذّة المُصابة بالجماع أوكدُ وأظهر منه فى سائر اللذّات لِما يتصوَّر من فضل لذّته على سائرها .

---

(٢) الشيخوخة ق ف — (٣) اخر : سقط ق ف — يطول ذكرها : سقط ق ف — (٥) الاكثار منه ق ، الاستكثار منه ف — (٧) والامساك عنه : سقط ق ف — (٨) النمو والنشوء ق ف — (٩) ولا تجلب ق ف — (١٠) تولده فيها ق ف — ويقلص ق ف — (١١) وتعدم ... به : سقط ق ف — (١٢) لئلا يغرى به ويضرى عليه فيصير ك ، لكيلا يضرا عليه فيصير ق ف — (١٣) ويتذكر : سقط ق ف — (١٤) ورمضها : سقط ق ف — (١٥) ما فى وسع ذلك النائل فان هذا ق ف — (١٦) وأظهر ل ق ف

---

* أورد الكرمانى هذه الجملة (حتى « ومنعها منه » س ١٣) فحسب

فالنفس — لا سيّما المُهمَلة المُمرّجة الغيرُ مؤدَّبة التى يسمّيها الفلاسفة الغيرَ
مقموعة — لا يُسقِط عنها الإدمانُ للباه شهوتَها ولا الاستكثارُ من السرارى
الشوقَ والنزوعَ إلى غـــيرهنّ . ولأنّ ذلك ليس يمكن أن يتمّ بلا نهاية
٦٣ ظ فلا بدّ أن يَصلَى بحَرِّ فقدِ الالتذاذ بالمشتهَى ورَمضائه ، ويقاسِى ويُكابِد |
ألمَ عدَمِهِ مع ثبوت الداعى إليه والباعثِ عليه ، إمّا لعوَزٍ من المال والمُكنة
وإمّا لضَعفٍ وعجزٍ فى الطبع والبِنية ، إذ كان ليس يمكن فيها أن ينال من
المشتهَى المقدار الذى تُطالِب به الشهوةُ وتدعو إليه ، كحالة الرجلين المذكورين
فى باب الشَرَه . وإذا كان الأمر على هذا فليس الصواب إلاّ تقديم هذا الأمر
الذى لا بدّ منه ومن وقوعه ومقاساتِه — أعنى فقدَ الالتذاذ بالمشتهَى مع قيام
الباعث عليه الداعى إليه — قبل الإفراط فيه والاستكثار منه ، ليأمن عواقبه
الرديئة ويُزيح ضراوته واستكلابه وشدّة حَثِّه ومطالبته . وأيضاً فإنّ هذه اللذّة
من أولى اللذّات وأحقّها بالاطّراح . وذلك أنها ليست اضطراريّة فى بقاء العيش
كالطعام والشراب ، وليس فى تركها ألم ظاهر محسوس كألم الجُوع والعطش ،
وفى الإفراط فيها والإكثار منها هدم البدن وهدّه . فليس الانقياد للداعى إليها
والمرور معه سوى غلبةِ الهوى وطموسِه العقلَ الذى يحقّ على العاقل أن يأنَف
منه ويرفع نفسه عنه ولا يُشبِه فيه الفحولةَ من التيوس ومن الثيران وسائر
البهائم التى ليس معها رَوِيّة ولا نظر فى عاقبة . وأيضاً فإنّ استقباح جلِّ الناس

(٢-٣) الغير مفهومة لان بغيتها ادمان الباه والاستكثار والشوق والنزوع الى غيرهن ق ف — (٣) الشوق: سقط ل — الى غيرهن : سقط ل — لأن ذلك ل — ان يمرّ ق ف — (٤) ولا بدّ ل — يصلا ق ف — ومصابه ق ف — ويكابد : سقط ق ف — (٥) الم عنايه ق ف — من المال والملكة ق ف — (٦) لعجز وضعف ق ف — (٧) الشهوة به ق ف — (٨) فاذا ق ف — (٩) هذا الذى لا يؤمن وقوعه ل — التلذذ ق ف — (١١) ضراوة استكلابه ق ف — بمطالبته ق ف — (١٣) كالمطعم والمشرب ق ف — (١٦) بالفحولة ل

وجمهورهم لهذا الشيء واستسماجهم له وإخفاءهم إيّاه وسترهم لما يُؤتَى منه يوجب أن يكون أمراً مكروهاً عند النفس الناطقة . وذلك أنّ اجتماع الناس على استسماجه لا يخلو أن يكون إمّا بنفس الغريزة والبديهة وإمّا بالتعليم والتأديب ، وعلى أىّ الوجهين كان فقد وجب أن يكون سَمِجاً رديئاً فى نفسه . وذلك أنه قد قيل فى القوانين البرهانيّة إنّ الآراء التى ينبغى أن لا يُشَكّ فى صحّتها هى ما اجتمع عليه كل الناس أو أكثرهم أو أحكمهم . وليس ينبغى لنا أن تنهمك فى إتيان الشيء السَمِج القبيح بل الواجب علينا أن ندعه البتّة ، فإن كان لا بدّ منه فيكون الذى نأتى منه أقلّ ما يمكن مع الاستحياء و اللوم لأنفسنا عليه ، وإلا كنّا مائلين عن العقل إلى الهوى وتاركيه له . وصاحب هذه الحال أخسّ عند العقلاء وأطوع للهوى من البهائم لإيثاره ما دعا إليه الهوى | وانقياده له فى ذلك مع إشراف ٦٤ و
العقل به على ما فى ذلك عليه وزَجرِه له ، والبهيمة إنما تنقاد لِما فى الطباع من غير زاجرٍ ولا مُشرفٍ بها على ما عليها فيه

الفصل السادس عشر

فى الوَلَع والعبَث والمذهب*

ليس يُحتاج فى ترك هذين — أعنى العبث والولع — والإضراب عنهما إلاّ إلى

(١) ما ياتونه منه ق ف — منه : سقط ل — (٢) أنه أمر مكروه ق ف — الاجماع على ق ف — (٣) اما بالنفس الغريزية واما ق ف — (٥) التى لا ينبغى ان يشك ق ف — أجمع ق ف — (٦) أو أجلهم وليس ق ف — فى إيثار ق ف — (٧) الشى الشنيع القبيح ق ف — (٩) له : سقط ق ف — (١٠) فى ذلك : سقط ق ف — (١١) عليه ودخوله عنده ق ف — (١٢) على ما هى عليه ق ف — (١٤) فى دفع الولع ق ف — والمذهب : سقط ق ف — (١٥) فى ترك الولع والعبث ق ف

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « غفل عنه » ص ٧٨ س ٩) فى القول السادس من الباب الاول من كتاب الكرمانى . وقال رداً على الرازى : قوله فى الفصل السادس عشر ... قول كغيره وكيف تنبعث النفس لمنازعة ذاتها على أمر تهواها والذى يردعها عن هواها فى ذاتها

صحّة العزم على تركهما والاستحياء والأنف منهما ، ثم أخذِ النفس بتذكّر ذلك فى أوقات العبث والولع ، حتى يكون ذلك العبثُ والولعُ نفسه عنده بمنزلة الرتيمة المذكّرة * . وقد حُكى عن بعض العقلاء من الملوك أنه كان يَولَعُ ويَعبَث بشىء من جسده — أحسبهُ لِحيَتَه — فطال ذلك منه وكثُر قول مَن يقرب إليه له فيه ، فكأنّ السهو والغفلة يأبيان إلاّ ردَّه إليه . حتى قال له بعضُ وزرائه ذاتَ يوم يا أيها الملك جرّد لهذا الأمر عَزمةً من عزَماتِ أولِى العقل . فأحمرّ الملك واستشاط غضباً ، ثم لم يُرَ عائداً إلى شىء من ذلك البتّة . فهذا الرجل أثارت نفسهُ الناطقةُ نفسَه الغضبيّةَ بالحميّة والأنف وصحّ العزمُ وتأكّد فى النفس الناطقة حتى أثّر فيها أثراً قويًّا صار مذكّراً به ومنبّهاً له عليه متى غفل عنه . ولعمرى إنّ النفس الغضبيّة إنما جُعلت لتستعين بها الناطقةُ على الشهوانيّة متى كانت شديدةَ النزاع قويّةَ المجاذبة عسرةَ الانقياد . وإنه يحقّ على العاقل أن يغضب ويدخله الأنف والحميّة متى رأى الشهوةَ تروم قهرَه وغلبتَه على رأيه وعقله ، حتى يذلّها ويقمعها ويقفها على الكره والصَغار عند حُكم العقل ويُجبِرها

(٣) المذكورة ق ف — من الملوك : سقط ل — (٤) له : سقط ك ق ف — (٦) عزمة سقط ق ف — (٧-٨) ارادت نفسه الغضبية الحمية والانفة ق ف — وصحة ل ق ف — (٩) له ك : سقط ل ق ف — متى غفل عنه : سقط ق ف — (١٠) بها النفس الناطقة على أن الشهوانية ق ف — (١١) قوية المنازعة ق ف — (١٢) ويداخله ق ف — (١٣) ويوقفها ق ف

*ورد على هامش نسخة ل ما نصه : الرتيمة خيط يعقد فى الخنصر يذكر به الأمر ، قال الشاعر

إذا لم تكن حاجاتنا فى صدورنا لإخواننا لم يغن عقد الرتائم

خامدة ناره غير قائمة آثاره . ولو كان يصحّ منها الحمية والانفة من الامور المضرّة بذاتها كما يصح منها ذلك فيما يتعلق بفساد جسمها وبطلان مرادها فى نيل اللذّات لكانت لا تناسب البهائم ولاتشابه السكارى . فأما وحميتها وتعصبها وتشددها كلها لا يكون إلاّ فيما يفيدها نيل الهوى فهى لا تقلع مما جرت به عادتها فى مثل ذلك إلاّ بمعاونة أشياء هى غيرها وتفيق من سكرتها كما يفيق السكران فيستقبح ما كان يستحسنه فى حال سكره

عليه . وإنه من العَجَب — بل مِمّا لا يمكن بتّةً — أن يكون مَن يقدر على زمّ نفسه عن الشهوات مع ما لها من الدواعي والبواعث القويّة يعسر عليه منعُها من الولع والعبث وليس فيهما كبير شهوةٍ ولا لذّة . وأكثر ما يُحتاج إليه فى هذا الأمر التذكُّر والتيقُّظ ، لأنه إنما يكون فى أكثر الأحوال مع السهو والغفلة

فأمّا المذهب فإنه مما يُحتاج فيه إلى كلامٍ يبين به أنه عَرَضٌ هوائىّ لا عقلىّ ، وسنقول فى ذلك قولاً وجيزاً مختصراً . أقول : إنّ النظافة والطهارة إنما ينبغى أن تُعتبر بالحواسّ لا بالقياس ويُجرَى الأمر فيهما بحسب ما يبلغه الإحساس لا بحسب ما يبلغه الوهمُ . فما فات الحواسَّ أن تُدرك منه نجاسةً | سمَّيناه طاهراً ، ٦٤ ظ وما فاتها أن تُدرِك منه قَذَراً سمَّيناه نظيفاً . ومن أجل أنّا نقصد هذين ونريدهما — أعنى الطهارة والنظافة — إمّا للدين وإمّا للتقذُّر ، وليس يضرُّنا ولا فى واحد من هذين المعنيين ما فات الحواسَّ قلّةً من الشيء النَجِس والشيء القَذِر — وذلك أن الدين قد أطلق الصلاةَ فى الثوب الواحد الذى قد ماسّته أرجُلُ الذِبّان الواقعة على الدم والعَذِرَة ؛ والتطهُّرَ بالماء الجارى ولو علمنا أنه مما يُبال فيه ؛ وبالراكد فى البِركة العظيمة ولو علمنا أنّ فيه قَطرةً من دمٍ أو خمرٍ — وليس يضرُّنا ذلك فى التقذُّر — وذلك أنّ ما فات حواسَّنا لم نشعرُ به ؛ وما لم نشعرُ به لم تَخشَ أنفُسنا منه ؛ وما لم تخشَ أنفسنا منه فليس لتقذُّرنا منه معنى البتّة — فليس يضرُّنا إذاً الشيءُ النجس والقذر إذا كان مستغرقاً فائتاً لقلّته ، ولا ينبغى أن نفكِّر فيه ولا يخطر وجودُه لنا على بال . وإن نحن ذهبنا نطلب الطهارة والنظافة على التحقيق والتدقيق وجعلناه وهميًّا لا حِسِّيًّا لم نجد سبيلاً أبداً إلى شيءٍ طاهرٍ ولا شيءٍ نظيف على هذا الحكم . وذلك أنّ الأمواه التى نستعملها ليس بمأمونٍ عليها

(٢–٣) القوية عليه منها قطع العبث والولع ق ف — (٥) كلام فيه ق ف — (٦–١٨) ان النظافة ... على بال : سقط ق ف — (٧) بحسب ما : مطموس فى ل — (١٦) فليس صح : وليس ل — (١٨) انا ان ذهبنا ق ف — (٢٠) وذلك من المياه ان الاشياء التى ق ف

تقذيرُ الناس لها أو وقوعُ جِيفِ السِباع والهوامّ والوحش وسائر الحيوان وأزبالها وأذراقها فيها . فإن نحن استكثرنا من إفاضته وصَبِّه علينا لم نأمَن أن يكون الجزء الأخير هو الأقذر والأنجس . ولذلك ما وضع الله على العباد التطهّرَ على هذه السبيل ، إذ كان ذلك مما ليس فى وُسعهم وقدرتهم . وهذا مما يُبغِض على المتقذّر بالوهم عَيشَه إذ كان لا يُصيب شيئاً — يغتذى به وينقلب إليه — يأمَن أن يكون فيه قَذَرٌ مستغرق . وإن كانت هذه الأمور كما وصفنا لم يبق لصاحب المذهب شىءٌ يحتجّ به . وما أقبح بالعاقل أن يقيم على ما لا عُذرَ له فيه ولا حُجّةَ له عنده لأنّ ذلك مفارَقةٌ للعقل ومتابعةُ الهوى الخالص المحض

الفصل السابع عشر

فى الاكتساب والاقتناء والانفاق*

إنّ العقل الذى خُصصنا به وفضّلنا على سائر الحيوان غير الناطق به أدّى بنا إلى حُسن المعاش وارتفاقِ بعضنا ببعض . فإنّا قلّ ما نرى البهائمَ يرتفق بعضها ببعض ونرى أكثرَ حُسن عيشنا من التعاون والارتفاق لبعضنا | من بعض ، ٦٥و
فلولا ذلك لم يكن لنا فضلٌ فى حُسن العيش على البهائم . وذلك أنّ البهائم لمّا لم يكن لها كمالُ التعاوُن والتعاضُدِ العقلىّ على ما يُصلِح عيشَنا لم يَعُدْ سَعىُ

(١) ووقوع ق ف — (١-٢) الحيوان وأذراقها وأبوالها ق ف — (٣) الله عز وجل ق ف — (٤ - ٥) وقدرتهم وبعض ل — مما ينفض على التقديرويوله اذا كان ق ف — (٦) واذا كانت ق ف — (٧) على ما وصفنا ق ف — ليس لصاحب ق ف — (٨) العقل ومقارنة الهوى ومتابعته ق ف — (١١) فى مقدار الاكتساب الخ ق ف — (١٢) الغير الناطق ل — به : سقط لـ ق ف — (١٣-١٥) فانا ... على البهائم : سقط ق ف — (١٥) ولولا لـ — (١٦) وذلك أنه لما لم يكن كمال التعاون والتعاضد الا العقل على ما يصلح ق ف — لم تعد بسعى ك

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « أن يكون خياطاً » ص ٨١ س ٣) فى القول السادس من الباب الاول من كتاب الكرمانى

الكثير على الواحد منها كما نرى ذلك فى الإنسان . فإنّ الرجل الواحد منّا طاعم كاس مستكنّ آمن ، وإنما يزاول من هذه الأمور واحداً فقط ، لأنه إن كان حرّاثاً لم يمكنه أن يكون بنّاءً ، وإن كان بنّاءً لم يمكنه أن يكون حوّاكاً ، وإن كان حوّاكاً لم يمكنه أن يكون محارباً . وبالجملة إنك لو توهّمت إنساناً واحداً مفرداً فى فلاةٍ لعلّك لم تكن تتوهّمه عائشاً ، ولو توهّمته عائشاً لم تكن تتوهّم عيشَه عيشاً حسناً هنيئاً ، كعيش مَن قد وفر عليه كلُّ حوائجه وكفى ما يحتاج أن يسعى فيه ؛ بل عيشاً وحشيًّا بهيميًّا سمجاً ، لِما فَقَدَ من التعاوُن والتعاضُد المؤدّى إلى حُسن العيش وطيبه وراحته . وذلك أنه لمّا اجتمع ناس كثير متعاوِنون متعاضِدون اقتسموا وجوهَ المساعى العائدةِ على جميعهم ، فسعى كل واحد منهم فى واحد منها حتى حصّلها وأكملها ، فصار لذلك كل واحد منهم خادماً ومخدوماً وساعياً لغيره ومَسْعِيًّا له ، فطاب للكلّ بذلك المعيشةُ وتم على الكل بذلك النعمةُ وإن كان فى ذلك بينهم بَونٌ بعيد وتفاضُلٌ كثير ، غير أنه ليس من أحدٍ إلاّ مخدومٌ مسعيٌّ له مكفيٌّ كلَّ حوائجه

وإذ قد قدّمنا ما رأينا تقديمَه فى هذا الباب واجباً فإنّا راجعون إلى غرضنا المقصود هاهنا . فنقول : إنه لمّا كانت عيشةُ الناس إنما تتمّ وتَصلح بالتعاوُن والتعاضُد كان واجباً على كل واحد منهم أن يتعلّق بباب من أبواب هذه المعاونة ويسعى فى الذى أمكنه وقدر عليه منها ويتوقّى فى ذلك طرفَى الإفراط

---

(١) للانسان ك — (١-٢) الواحد منا متى دام كل شىء لم يتم له من هذه الأمور واحد فقط ق ف — (٣) حائكا ق ف (مرتين) — وإن كان بناء لم يمكنه أن يكون إسكافاً وإن كان إسكافاً لم يمكنه أن يكون خياطاً ك — (٥) واحداً : سقط ق ف — (٦-٧) ولقى كل ما احتاج ق ف — (٧-٨) فعلمنا أنّ التعاون والتعاضد قد أدّيا بنا إلى ق ف — (٨-٩) أناس كثيرون ق ف — (٩) على تجميعهم ل — (١٠) وأحكمها ق ف — (١١) العيشة ق ف — (١١-١٢) وتم عليهم به ق ف — (١٤) راجعون بكلامنا إلى ق ف — (١٥) كان عيش ق ف — (١٧) فيما أمكنه ق ف

والتقصير . فإنّ مع أحدهما — وهو التقصير — الذِلّةَ والخساسة والدناءة والمهانة إذ كان يؤدّى بالإنسان إلى أن يصير عيّالاً وَكَلاً على غيره ، ومع الآخر الـكدّ الذى لا راحة معه والعبوديةَ التى لا انقضاءَ لها . وذلك أنّ الرجل متى رام من صاحبه أن يُنيله شيئاً ممّا فى يديه من غير بَدَلٍ ولا تعويضٍ فقد أهان نفسَه وأحلّها محلّ من أقعدته الزمانةُ والنقصُ عن الاكتساب . وأمّا مَن لم يجعل للاكتساب حدّاً يقف عنده ويقتصر عليه فإنّ خدمته للناس تفضل على ٦ ظ خدمتهم له أضعافاً كثيرةً ، ولا | يزال من ذلك فى رِقٍ وعبوديةٍ دائمة . وذلك أنّ مَن سعى وتعب عُمرَه كله باكتساب ما يفضل من المال عن نفقته ومقدار حاجته وجَمعِه وكنزه فقد خسر وخُدع واستُعبد من حيث لا يعلم . وذلك أنّ الناس جعلوا المالَ علامةً وطابعاً يَملِم به بعضهم من بعض ما استحقّ كل واحد منهم بسعيه وكدّه العائد على الجميع . فإذا اختصّ أحدهم بجمع الطوابع بـكدّه وجهده ولم يصرفها فى الوجوه التى تعود بالراحة عليه من سَعيِ الناس له وكفايتِهم إيّاه كان قد خسر وخُدع واستُعبد . وذلك أنه أعطَى كدّاً وجهداً ولم يستَعِضْ منه كفايةً وراحةَ ، ولا استبدل كدّاً بـكدّ وخدمةَ بخدمة بل استبدل ما لم يُجْدِ ولم ينفع ؛ فحصل جهده وكدّه وكفايته للناس فاستمتعوا به وفاته من كفاية الناس له وكدّهم عليه واستمتاعه بهم دون قدر استحقاقه بـكفايته لهم وكدّه عليهم ؛ فقد خسر وخُدع واستُعبد كما ذكرنا . فالقصد فى الاكتساب إذاً هو المقدار الموازى لمقدار الإنفاق وزيادةٌ فضلة تُقتنى وتُدَّخر للنوائب والحوادث المانعة من الاكتساب . فإنه يكون حينئذٍ

---

(٢) إذ كان ذلك يؤول بالانسان ق ف — (٢-٣) الآخر وهو التفريط الـكدّ ق ف — (٤) فى يده ق ف — (٨) من شقى ل — (١١) فاذا اقتصر احدهم على جمع من الطوابع ق ف — (١٥) استبدل ما : سقط ل — (١٦) وكدهم عليه : سقط ق ف — دون : سقط ق ف — (١٨) فضلة : سقط ق ف

المكتسبُ قد اعتاض كدًّا بكدٍّ وخدمةً بخدمة

وأمّا الاقتناء فإنّا قائلون فيه منذ الآن فنقول : إنّ الاقتناء والادّخار هو أيضاً أحد الأسباب الاضطراريّة فى حُسن العيش الكائن عن تقدمة المعرفة العقليّة . والأمر فى ذلك أظهر وأوضح من أن يُحتاج إلى بيانه ، حتى إنّ كثيراً من الحيوان غير الناطق يقتنى ويدّخر . وأخلق أن يكون لهذه الحيوانات فضل فى التصوُّر الفكرىّ على غير المقتنية . وذلك أنّ سبب الاقتناء والباعث عليه تصوُّر الحالة التى يُفقد فيها المقتنَى مع قيام الحاجة إليه . فقد ينبغى أن يُعتدل فيه على ما ذكرناه عند كلامنا فى كميّة الاكتساب . لأنّ التقصير فيه يؤدّى إلى عدمه مع الحاجة إليه كالحالة فيمن ينقطع به الزاد فى فلاةٍ من الأرض ؛ والإفراط يؤدّى إلى ما ذكرنا أنه يؤدّى إليه من دوام الكدّ والتعب ؛ والاعتدال فى الاقتناء هو أن يكون الإنسان مستظهراً من المقتنيات بمقدار ما يُقيم به حالته التى لم يزل عليها متى حدثت عليه حادثة مانعة من الاكتساب . فأمّا من كان غرضه فى الاقتناء التنقُّل به عن الحالة التى هو عليها إلى ما هو أعلى وأجلّ منها ولم يجعل لذلك حدًّا يقتصر عليه | ويقف عنده فإنه لا يزال فى كدّ ورقّ دائم ، ويعدم أيضاً مع ذلك فى أيّة <حال> — من أيّة حال تنقّل إليها — الاستمتاعَ والغبطةَ بها إذ لا يزال مكدوداً فيها غير راضٍ بها عاملاً فى التنقّل منها إلى غيرها ؛ متطلّعاً متشوّقاً إلى التعلّق بما هو أجلّ وأعلى منها : على ما ذكرناه فى باب الحسد ونذكره الآن بتفسيرٍ وشرح أوضح وأكثر فى الفصل الذى يتلو هذا .* وخير

(٢) فأما ... الاقتناء : سقط ق ف — (٤) وحتى ق ف — (٥) الغير الناطق ل ، الغير ناطق ق ف — (٦) على الحيوان الغير مقتنى — (٧) التى ... الحاجة : سقط ل — وقد ق ف — (٩) ينقطع منه ق ف — فى ارض نداة ق ف — (١٠) ما ذكرناه ... من : سقط ل — (١٣) به : سقط ق ف — (١٥) أيت ل (مرتين) — ايضاً من اى حال تنقل ق ف — (١٨) وشرح اكثر وأقول ان خير ق ف

* وردت هذه الجملة (حتى «دون الاملاك» ص ٨٤ س ٤) فيما اقتبسه الكرمانى من هذا الفصل

المقتنيات وأبقاها وأحمدها وآمنها عاقبةً الصناعات لا سيّما الطبيعيّة الاضطراريّة التى الحاجة إليها دائمة قائمة فى جميع البلدان وعند جميع الأمم . فإنّ الأملاك والأعلاق والذخائر غير مأمون عليها حوادث الدهر . ولذلك لم تعدّ الفلاسفة أحداً غنيًّا إلاّ بالصناعات دون الأملاك . وقد حُكى عن بعضهم أنه كُسِر به فى البحر فهلك جميع ماله ، وأنه لمّا أفضى إلى الشطّ أبصر فى الأرض رسم شكل هندسىّ ، فطابت نفسه وعلم أنه قد وقع إلى جزيرة فيها قوم علماء . ثم إنه رُزق فيهم الثروة والرياسة فأقام عندهم . فمرّت به مراكب تريد بلده فسألوه هل عنده رسالة يحملونها عنه إلى أهل بلده . فقال لهم إذا صرتم إليهم فقولوا لهم اقتنوا وادّخروا ما لا يغرق

وأمّا كميّة الإنفاق فإنّا قد ذكرنا قبَيلُ أنّ مقدار الاكتساب ينبغى أن يكون موازياً لمقدار الإنفاق والفضلة المقتناة المدّخرة للنوائب والحوادث ، فمقدار الإنفاق ينبغى إذاً أن يكون أقلّ من مقدار الاكتساب . غير أنه لا ينبغى للمرء أن يحمله الميل إلى الاقتناء على التقتير والتضيّق ، ولا حبّ الشهوات وإيثارُها على ترك الاقتناء البتّة ، بل يعتدل فيها كل واحد بمقدار كسبه وعادته التى جرت فى الإنفاق ونشأ عليها وحاله ورتبته وما يجب أن يكون لمثله من القنية والذخيرة *

(١) لا سيا : سقط ق ف — الصناعة ك — (٢) دائماً ق ف — (٧) ررق منهم و ف — واقام فيهم ق ف — مراكب من بلده ق ف — (٨) هل له ق ف — (١٢) فهذا الانفاق اذا ينبغى ق ف — (١٥) التى جرت عليها حالته ورتبته ق ف — يجب وينبعى ق ف

* قال الكرمانى رداً على الرازى : وقوله فى الفصل السابع عشر فى الاكساب والاقتناء والإنفاق قول لا يتعلق بطبّ روحانىّ بكونه سالكا فيه شعب الطالبين للدنيا وطيبة العيش فيها . والاكتساب النفسانىّ هو الذى ينفع ويعود بكمال النفس فى ذاتها وأفعالها وتصوّر المعالم الالهية فى اعتقادها وأقوالها ، لا ما ذكره من طيبة العيش على ما شرحه

الفصل الثامن عشر

فى طلب الرُّتَب والمنازل الدنيائيّة *

قد قدّمنا فى أبوابٍ من هذا الكتاب جُمَلَ ما يُحتاج إليه فى هذا الباب ،
غير أنّا من أجل شرف الغرض المقصود بهذا الباب وعِظَمِ نفعه مُفرِدوه
بكلامٍ يَخصّه وناظمون ما تقدّم من النُّكت والمعانى فيه ، وضامّون إليه
ما نرى أنه يُعين على بلوغه واستتمامه

فنقول : إنّ مَن يريد تزيين نفسه | وتشريفها بهذه الفضيلة وإطلاقها ٦٦
وإراحتَها من الأسر والرِقّ والهموم والأحــزان التى تطرقه وتُفضى به
إلى الهوى الداعى إلى ضدّ الغرض المقصود بهذا الباب ، ينبغى أن يتذكّر
ويُخطر بباله أوّلاً ما مرّ لنا فى فضل العقل والأفعال العقليّة ، ثم ما
ذكرنا فى زمّ الهوى وقمعه ولطيف مخادعه ومكايده وما قلنا فى اللذّة وحددناها
به ، ثم ليُجِدّ التثبّت والتأمّل ويكرّر قراءة ما ذكرنا فى باب الحسد حيث
قلنا إنه ينبغى للعاقل أن يتأمّل أحوال الناس وما ذكرنا فى صدر باب
دفع الغمّ حتى يقتلها فهماً وتستقرّ وتتمكّن فى نفسه ، ثم ليُقبِل على فهم
ما نقول فى هذا الموضع

أقول : إنه من أجل ما لنا من التمثيل والقياس العقلىّ كثيراً ما تتصوّر

---

(٣) قد مضى لنا من الابواب فى ق ف — (٨) وراحتها ق ف ، راحتها ل — التى تطرحه ك ق ف — وتمضى به اليه ل ، وتفضى به إليها ق ف — (١٢) وتكرير ق ف — ما ذكرناه ك ق ف — (١٤) دفع الهم ل — ويستقر ويتمكن ل ك — ولتستقر ق ف — (١٥) ما يقوله ل.

---

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « من هاهنا » ص ٨٦ س ٨) فى القول السادس من الباب لاول من كتاب الكرمانى

عواقب الأمور وأواخرها فنجـــدها ونُدركها كأن قد كانت ومضت فنتنكّب الضارّةَ منها ونسارع إلى النافعة . وبهذا يكون أكثر حُسن عيشنا وسلامتنا من الأشياء المؤذية الرديئة المتلفة . فحقّ علينا أن نعظّم هذه الفضيلة ونُجلّها ونستعملها ونستعين بها ونُمضى أمورنا على إمضائها إذ كانت سبيلاً إلى النجاة والسلامة ومفضّلةً لنا على البهائم الهائجة على ما لا تتصوّر أواخرَه وعواقبَه . فلننظر الآن بعين العقل البرىء من الهوى فى التنقُّل فى الحالات والمراتب لنعلم أيّها أصلح وأروح وأولى بالعقل طلبُه ولزومُه ونجعل مبدأ نظرنا فى ذلك من هاهنا . فنقول : إنّ هذه الأحوال ثلاث ، الحالة التى لم نزل عليها وربِّينا ونشأنا فيها ، والتى هى أجلّ وأعلى منها ، والتى هى أدنى وأخسّ منها . فأمّا أنّ النفس تؤثر وتُحبّ وتتعلّق من أوّل وهلة بغير نظر ولا فكر بالحالة التى هى أجلّ وأعلى فذاك ما نجده من أنفسنا ، غير أنّا لا نأمن أن يكون ذلك ليس عن حكم العقل بل عن الميل وبِدارِ الهوى . فلنستحضر الآن الحجج والبراهين ونحكم بعدُ بحسب ما توجبه

فنقول : إنّ التنقُّل من الحالة التى لم نزل عليها المألوفة المعتادة لنا إلى ما هو أجلّ منها إذا نحن أزلنا عنها الاتّفاقاتِ النادرةَ العجيبة لا يكون إلاّ بالحمل على النفس وإجهادها فى الطلب . فلننظر أيضاً هل ينبغى لنا أن نُجهد أنفسنا ونكدّها فى الترقّى إلى ما هو أجلّ من حالتنا التى قد | اعتدناها وألفتها أبداننا أم لا . فنقول : ٦٧ و
إنّ مَن نمى بدنُه ونشأ ولم يزل معتاداً لأنْ لا يؤمِّره الناس ولا تسير أمامه وخلفه

(٢) فنترك الضارة ق ف — (٣) الرديئة : سقط ك — المتلفة : سقط ق ف — فحق علينا ك ، فوجب علينا ق ف — (٦) البرية ل — (٧) مبدأنا بالنظر ك ق ف — (٨) الاولى التى ق ف — (٩) أحسن ل ق ف — (١٠) من أول دفعة ق ف — (١٥-١٦) لا يكون الا ما يحمل على النفس ويجاهدها فى النظر والطلب ق ف

المواكبُ إن هو اهتمّ واجتهد فى بلوغ هذه الحالة فقد مال عن عقله إلى هواه. وذلك أنه لا ينال هذه الرتبة إلاّ بالكدّ والجهد الشديد وحَملِ النفس على الهول والخطر والتغرير الذى يؤدّى إلى التلف فى أكثر الأحوال ، ولن يبلغها حتى يصل إلى نفسه من الألم أضعافُ ما يصل إليه من الالتذاذ بها بعد المنال. وإنما يخدعه ويغرّه فى هذه الحال تصوّره نيلَ المطلوب من غير أن يتصوّر الطريقَ إليه كما ذكرنا عند كلامنا فى اللذّة . حتى إذا نال ووصل إلى ما أمّل لم يلبث إلاّ قليلاً حتى يفقد الغبطة والاستمتاع بها ، وذلك أنها تصير عنده بمنزلة سائر الأحوال المعتادة المألوفة ، فيقلّ التذاذُه بها وتشتدّ وتغلظ المؤن عليه فى استدامتها والتحفّظ بها ولا يمكنه الهوى من تركها والخروج عنها — كما ذكرنا عند كلامنا فى زمّ الهوى — فإذا هو لم يربح شيئاً وخسر أشياءَ . أمّا قولنا إنه لم يربح شيئاً فمن أجل أنّ هذه الحالة الثانية إذا هو ألفها واعتادها صارت عنده بمنزلة الأولى وسقط عنه سرورُه واغتباطه بها . وأمّا قولنا إنه خسر أشياء كثيرة فالعَناء أوّلاً والخطر والتغرير الذى يُسلكه إلى هذه الحالة . ثم الجهد فى حراستها والخوف من زوالها والغمّ عند فقدها والتعويدُ للنفس الكونَ فيها وطلبَ مثلها . وكذلك نقول فى كل حالة تفوق الكفاف . وذلك أنّ مَن كان بدنُه معتاداً للغذاء اليابس واللباس المتوسّط إن هو جهد نفسه حتى يتنقّل عنهما إلى الغذاء اللّين واللباس الفاخر فإنّ شدّة التذاذه بهما تسقط عنه إذا اعتادهما حتى يصيرا عنده بمنزلة الأوّلين ويحصل عليه من فضل العَناء والجهد فى نيل هذين

(١) هذه الحالة ... لا ينال هذه : سقط ل — (٢) الرتبة لم يبلغ إلا ل — الشديد ... والخطر : سقط ق ف — (٤) اليها ق ف — (٥) ويغره : سقط ق ف — (٨) المعتادة : سقط ل — (٩) الهوى فى ق ف — (١١) شيئاً : سقط ل — الثانية : سقط ق ف — (١٤) وتعويد النفس ق ف — (١٥) وكذا ل — (١٦) معتاد التغذى والتلبس المتوسط ق ف — اجهد ق ف

واستدامتهما والخوف من تنقّلهما عنه واعتياد النفس لهما ما كان موضوعاً عنه قبل ذلك

* وكذلك نقول فى العزّ والجاه والنباهة وسائر المطالب الدنيائيّة إذ ليس من مرتبةٍ تُنال ويُبلغ إليها إلاّ وُجد الاغتباط والاستمتاع بها يقلّ بعد نيلها ويصغر فى كل يوم حتى يضمحلّ وتصير عند نائلها بمنزلة الحالة التى عنها انتقل
٦٧ ظ ومنها ارتقى ويحصل عليه من أجلها فضلُ مؤن وغموم | وهموم وأحزان لم تكن فيما مضى . وذلك أنه لا يزال يستقلّ لنفسه ما هو فيه ويجتهد فى الترقّى إلى ما هو أعلى منه ولا يصير إلى حالة ترضاها نفسه بتّةً بعد وصوله إليها وتمكّنه منها . فأمّا قبل الوصول فقد يُريه الهوى الرضى والقنوع بالحالة المقصودة ، وذلك من أعظم خُدَعِهِ وأسلحته ومكايده فى اجتهاده وجَرّه إلى الحالة المطلوبة ، حتى إذا حصلت له تطلّع إلى ما هو فوقها . ولا تزال تلك الحالةُ حالَهُ ما صاحَبَ الهوى وأطاعه ، نحو ما قلنا فى هذا الكتاب إنه من أعظم مكايد الهوى وخُدَعه ؛ من أجل أنّ الهوى يتشبّه فى مثل هذه الأحوال بالعقل ويدلّس نفسه ويُوهم أنه عقلىّ لا هوائىّ وأنّ ما أراه خيرة لا شهوة بأن يدلّى ببعض الحِجاج ويُقنع بعض الإقناع ، لكن إقناعه وحجّته هذه لا تلبث إذا قوبلت بالنظر المستقيم أن تدحض وتبطل . والكلام فى الفرق بين ما يُريه العقل وبين ما يُرِيه الهوى باب عظيم من أبواب صناعة البرهان ليس نقلُه إلى هذا الموضع اضطراريًّا ، لأنّا قد لوّحنا منه فى غير موضع من كتابنا هذا بما نكتفى به فى غرضه ،

(٤) عند نيلها ف — (٥) حتى يضمحل : سقط ل — (٨) برضاها لنفسه البتة ف — (١٠) فى لذاذة جره ف — (١١) الحالة: سقط ل — (١٢) قلنا فى هذا الموضع وهذا الباب ف — (١٤) ببعض الحجج ف — (١٥) اقناعاته ف — اذا حققت ف

* سقطت هنا ورقتان من نسخة ق وتستأنف روايتها ص ٩٠ س ١٣

ولأنّا ذاكرون جُمَلاً منه مُجزِئةً كافيةً لِما يُراد منه فى بلوغ مغزى هذا الكتاب ، فأقول : *إنّ العقل يرى ويختار ويؤثر الشيء الأفضل الأرجح الأصلح عند العواقب وإن كان على النفس منه فى أوائله مؤنة وشدّة وصعوبة . وأمّا الهوى فإنه بالضدّ من هذا المعنى ، وذلك أنه يختار أبداً ويؤثر ما يدفع به الشيء المؤذى المماسّ الملازق له فى وقته ذلك وإن كان يُعقب مضرّةً ، من غير نظرٍ فيما يأتى من بعدُ ولا رَويّة فيه . مثال ذلك ما ذكرنا قبلُ عند الكلام فى زمّ الهوى من أمر الصبيّ الرَمِدِ المؤثر لأكل التمر واللعب فى الشمس على أخذ الهليلج والحجامة ودواء العين . والعقل يرى صاحبَه ما له وعليه ، فأمّا الهوى فإنه يرى أبداً ما له ويَعمِي عمّا عليه . ومثال ذلك ما يَعمى عنه الانسان من عيوب نفسه ويُبصر قليلَ محاسنه أكثر ممّا هى . ولذلك ينبغى للعاقل أن يتّهم رأيه أبداً فى الأشياء التى هى له لا عليه ويظن به أنه هوى لا عقل ويستقصى النظر فيه قبل إمضائه . والعقل يُرى ما يُرى بحجّة وعذر واضح ، وأمّا الهوى فإنه إنما يقنع ويُرى بالميل والموافقة لا بحجّة يمكن أن يُنطق بها ويعبّر عنها . | ٦٨ و وربما تعلّق بشيء من ذلك إذا أخذ يتشبّه بالعقل ، غير أنه حجاج ملجلج منقطع وعذر غير بيّن ولا واضح . ومثال ذلك حالة العُشّاق والذين قد أُغرُوا بالسكر أو بطعام ردىء ضارّ وأصحاب المذهب ومَن يَنتِف لحيته دائباً ويعبث ويولع بشيء من بدنه ، فإنّ بعض هؤلاء إذا سُئل عن عذره فى ذلك لم ينطق بشيء بتّةً ولا كان عنده فى نفسه شيء يمكن أن يحتجّ به أكثر من ميلٍ إلى ذلك الشيء وموافقته ومحبّةٍ طبيعيّةٍ غير منطقيّة . وبعضهم يأخذ ويحتجّ ويقول ،

(١) كافية مجزية ف — (٥) اللازق المماس ل — (٨) الاهليلج ك — (١٢) فيها قبل امضائها ل — (١٣) يتبع ك ف — الميل ك — (١٤) غير أنها حجج ملجلجة متقطعة ل ف — (١٥) ولا واضح : سقط ل — (١٦) او بطعام ما ف — دائماً ل — (١٧) ويولع : سقط ل — (١٨) البتة ق ف — (١٩) ومحبة ... منطقية : سقط ف — يذهب ويحتج ف

* استأنفت هنا رواية الكرمانى وهى تصل إلى ص ٩٠ س ١٣ (« المألوفة »)

فإذا نُقِضَ عليه رجع إلى اللجلجة والتعلّق بما لا معنى تحته واشتدّ ذلك عليه وغضب منه وأُبلغ إليه ثم ينقطع ويثوب بعد ذلك . فهذه الجُمَل كافية فى هذا الموضع من التحفّظ من الهوى والمرور معه من غير علم به

وإذ قد بيّنّا ما فى الترقّى إلى الرُتَب العالية من الجهد والخطر واطراح النفس فيما لا تغتبط ولا تُسَرّ به إلاّ قليلاً ، ثم تكون عليها منه أعظم المؤن والشدائد ممّا كان موضوعاً عنها فى الحالة الأولى ولا يمكنها الإقلاع والرجوع عنه ، فقد بان أنّ أصلح الحالات حالة الكَفاف والتناوُل لذلك من أسهل ما يمكن من الوجوه وأسلمها عاقبةً ، ووجب علينا أن نؤثر هذه الحالة ونقيم عليها إن كنّا نريد أن نكون ممّن سعد بعقله وتوقّى به الآفاتِ الرابضةَ الكامنة فى عواقب اتّباع الهوى وإيثاره ويكمل لنا الانتفاع بالفضل الإنسىّ : وهو النطق الذى قد فضلنا به على البهائم . فإن نحن لم نقدر ولم نملك الهوى هذه الملكة التامّة التى نطرح معها عنّا كل فاضل عن الكَفاف فلا أقل من أن يقتصر مَن كان معه منّا فضلٌ عن الكفاف على حالته المعتادة المألوفة ولا يكدّ نفسه ويُجهدها ويخاطر بها فى التنقّل عنها . فإن اتّفق لنا التمكّن من حالة جليلة من غير جهدٍ للنفس ولا غَرَرٍ بها فإنّ الأصلح والأولى ترك الانتقال إليها ، لأنّا لا نعدم منها الآفات التى عددناها العارضة لنا عن بلوغ الرتبة التى قصدناها بعد نيلها وبلوغها . فإن انتقلنا إليها فينبغى أن لا نغيّر شيئاً ممّا به قوام أجسادنا من المآكل

(٢) وغضب منه : سقط ل — ويبور ل — الجملة ك — فى هذا المعنى فى هذا الموضع ل — (٣) به : سقط ل — (٤) قد اثبتنا ك — الى المراتب ل — (٦) كانت موضوعة عنه ك ف — (٨) عاقبة : سقط ل — (٩) الرابضة ك ق ف — (١٠) بالفضل ل — (١٤) لنا المكنة ق ف — (١٤-١٥) اجهاد النفس ولا غرور ق ف — (١٥) لكى نعدم ق ف

* استأنفت هاهنا رواية ق بعد سقط فى النسخة (راجع ص ٨٨ س ٣)

والمشارب والملابس | وسائر ما يتبع ذلك من حالاتنا وعاداتنا الأولى لئلاً تكسب أنفسنا عادةَ فضلٍ من السرف وحالةً تطالبنا بها إن فقدت هذه الحالة الثانية، ولئلاّ يبلغ الغمُّ إلينا بفقدها متى فُقدت، وإلاّ كنّا منحرفين عن عقولنا إلى هوانا وواقعين لذلك فى البلايا التى ذكرناها * ٦٨ ظ

الفصل التاسع عشر

فى السيرة الفاضلة *

إنّ السيرة التى بها سار وعليها مضى أفاضل الفلاسفة هى بالقول المجمل معاملةُ الناس بالعدل والأخذ عليهم منْ بعد ذلك بالفضل واستشعار العفّة والرحمة والنصح للكل والاجتهاد فى نفع الكل، إلاّ مَن بدأ منهم بالجور والظلم وسعى فى إفساد السياسة وأباح ما منعته وحظرته من الهرج والعَيث والفساد. ومن أجل أنّ كثيراً من الناس تحملهم الشرائع والنواميس الرديئة على السيرة الجائرة كالديصانيّة والمحمّرة وغيرهم ممّن يرى غشّ المخالفين لهم واغتيالهم، والمنانيّة فى امتناعهم مِن سقى مَن لا يرى رأيهم وإطعامه ومعالجته

(٢) تكتسب ق ف — من النسرف ق ف — (٣) اذا فقدت ق ف — (٧) إن السيرة الفاضلة التى ك ق ف — (٨) عليهم بعد ك ق ف — (٩) من بدى ق ف — (١٠) فى فساد السياسة ل ق ف — من المزح ق ف — العبث ق ف

* قال الكرمانى ردّاً على الرازى : وقوله فى الفصل الثامن عشر فى الرتب والمنازل الدنيائية قول داع إلى الاقتصار على ما يفيد طيب العيش والسلامة من الآفات الدنيائية . ولئن كان ذلك هو الواجب أن يطلب فأنّى للنفس أن يكون لها ذلك وهى ترى أن الغالب أحسن حالاً من المغلوب والآمر أعلى درجة من المأمور والقاهر أعزّ من المقهور ، وعلى ذلك فلا تطلب إلاّ الغلبة والقهر والأمر والسلب والتطاول من دون الخضوع والتذلل والخشوع وطلب الكفاف . وما معنى فيما دعا إليه بهذا القول إلاّ كغيره الذى ليس بكاف فيما يكون طبّاً روحانياً

* ورد هذا الفصل بتمامه فى القول السادس من الباب الاول من كتاب الكرمانى

إن كان مريضاً ، ومن قتل الأفاعى والعقارب ونحوها من المؤذية التى لا طمع فى استصلاحها وصرفها فى وجهٍ من وجوه المنافع ، وتركهم التطهّر بالماء ونحوها من الأمور التى يعود ضررُ بعضها على الجماعة وبعضها على نفس الفاعل لها ، ولم يمكن نزع هذه السيرة الرديئة عن هؤلاء وأشباههم إلاّ من وجوه الكلام فى الآراء والمذاهب ، وكان الكلام فى ذلك ممّا يجاوز مقدار هذا الكتاب ومغزاه ، لم يبق لنا من الكلام فى هذا الباب إلاّ التذكير بالسيرة التى إذا سار بها الإنسان سلم من الناس وأُعطى منهم المحبّة . فنقول إنّ الإنسان إذا لزِم العدل والعفّة وأقلّ من مماحكة الناس ومجاذبتهم سلم منهم على الأمر الأكثر ، وإذا ضمّ إلى ذلك الإفضال عليهم والنصح والرحمة لهم أُوتى منهم المحبّةَ . وهاتان الخلّتان هما ثمرتا السيرة الفاضلة ، وذلك كافٍ فى غرضنا من هذا الكتاب*

الفصل العشرون

فى الخوف من الموت*

إنّ هذا العارض ليس يمكن دفعه عن النفس كَمَلاً إلاّ بأن تُقنَع أنها

(٣) وبعض ق ف — (٦) التذكر ق ف — (٧) محبة ق ف — (٨) وأقل مماحكة ق ف — (٩) ما : سقط ق ف — (١٣) كملا : سقط ق ف

* قال الكرمانى رداً على الرازى : وقوله فى الفصل التاسع عشر فى السيرة الفاضلة قول جار مجرى غيره . فما للنفس من ذاتها قيام بالعدل وإحسان السيرة كما شرحه ، وكيف تكون عادلة ومحسنة وممسكة عن القبائح والمنكرات وهى لا ترى حسناً إلاّ ضدّ هذه الأمور ، كالسكران على ما ذكرنا ذلك . وكيف يكون صحيحاً قوله فى إمكان منع الديصانية وأمثالهم عما عليه اعتقادهم ببسط الكلام الذى ذكر أنه يجاوز حدّ كتابه وإقلاعهم عن اعتقادهم ، وأنفسهم لاتقبل من ذاتها إلاّ بالمنع القهرى واليد القوية من خارجهم . وكان يكون طباً روحانياً لو سلك غير هذا المسلك كما تقدّم الكلام عليه من قبل

* ورد ابتداء هـذا الفصل (حتى « من الحياة » ص ٩٣ س ١٣) فى كتاب الكرمانى

٦٩ و تصير من بعد | الموت إلى ما هو أصلح لها مما كانت فيه . وهذا بابٌ يطول الكلام فيه جدًّا إذا طُلب من طريق البرهان دون الخبر . ولا وجه للكلام فيه البتّة لا سيّما فى هذا الكتاب ، لأن مقداره كما ذكرنا قبلُ يجاوز مقداره فى شرفه وفى عرضه وفى طوله ، إذ كان يُحوِج إلى النظر فى جميع المذاهب والديانات التى تُرى وتوجب للإنسان أحوالاً من بعد موته ، والحكم بعدلُمحقّها على مُبطلها . وليس بصعوبة مرام هذا الأمر وما يضطرّ ويحتاج إليه فيه من طول الكلام خفاء . فنحن لذلك تاركوه ومُقبلون على إقناع مَن يرى ويعتقد أنّ النفس تفسد بفساد الجسد ، فإنه متى أقام على الخوف من الموت كان مائلاً عن عقله إلى هواه

فنقول : إنّ الإنسان على قول هؤلاء ليس يناله من بعد الموت شىء من الأذى بتّة ، إذ الأذى حسّ والحسّ ليس إلاّ للحىّ وهو فى حال حياته مغمور بالأذى منغمس فيه ، والحالة التى لا أذى فيها أصلح من الحالة التى فيها الأذى ؛ فالموت إذاً أصلح للإنسان من الحياة . فإن قال قائل منهم إنّ الإنسان وإن كان يُصيبه فى حال حيـــاته الأذى فإنه ينال من اللذّات ما ليس يناله فى حال موته ، قيل له : فهل يتأذّى أو يبالى أو يضرّه بوجه من الوجوه فى هذه الحال أن لا ينال اللذّات ؟ فإذا قال لا — وكذلك يقول لأنه إن لم يقل ذلك لزمه أن يكون حيًّا فى حال موته ، إذ الأذى إنما يلحق الحىّ دون الميّت — قيل له : فليس يضرّه أن لا ينال اللذّات . وإذا كان ذلك كذلك فقد رجع الأمر إلى أنّ حالة الموت هى الأصلح ، لأنّ الشىء الذى حسبتَ

(٥) والديانات : سقط ق ف — الناس ل — والحكم من بعـــد ك — (٧) ويعتقد : سقط ق ف — (١٠) على ما يقول هؤلاء ك ق ف — (١١) البتة ك ق ف — (١٢-١٣) التى معها الأذى ك — (١٤) اللذات فى حياته ما ق ف — (١٥) فيقال له ق ف — (١٦) الحالة ق ف — من اللذات ق ف — (١٨) كان الامر كذلك ل

أنّ للحىّ به الفضل هى اللذّة وليس بالميّت إليها حاجة ولا له إليها نزوع ولا عليه فى أن لا ينالها أذًى كما ذاك للحىّ ، فليس للحىّ عليه فضل فيها لأنّ التفاضل إنما يكون بين المحتاجَين إلى شىءٍ مّا إذا كان لأحدهما فضل مع قيام الحاجة إليه ؛ فأمّا أن يكون المحتاج على غنىٍّ فلا . وإذا كان ذلك كذلك فقد رجع الأمر إلى أنّ حالة الموت أصلح . فإن قال إن هذه المعانى ليس ينبغى أن تقال على الميّت لأنها ليست له بموجودة ، قيل له : إنّا لم نقل عليه هذه المعانى على أنها قائمة موجودة له بل إنما نضعها | متوهّمة متصوَّرة لنقيس شيئاً على شىء ونعتبر شيئاً بشىء . وهذا باب متى منعتَه كنت منقطعاً فى قوانين البرهان . وهو باب من الانقطاع معروف عند أهل البرهان يسمّونه غلق الكلام . وذلك أنّ صاحبه يغلق الكلام أبداً ويهرب منه ولا يساعد عليه خوفاً من أن يتوجّه عليه الحكم . فإذا لجأ إلى التكرار واللجلجة فليس له بعد هذا إلاّ هذا ٦٩ ظ

اعلم أنّ حكم العقل فى أنّ حالة الموت أصلح من حالة الحياة على حسب اعتقاده فى النفس ، وقد يوجد أنه مُقيم على اتّباع الهوى فيه . فإنّ الفصل بين الرأى الهوائىّ والعقلىّ هو أن الرأى الهوائىّ يُجتبَى ويُؤْثَر ويُتبَع ويتمسّك به لا بحجّة بيّنة ولا بعُذرٍ واضح وإنما يكون عن ضرب من الميل إلى ذلك الرأى والموافقة والحبّ له فى النفس ، وأمّا الرأى العقلىّ فإنه يُجتبَى بحجّة بيّنة وعُذرٍ واضح وإن كانت النفس كارهة له ومنحرفة عنه . وأيضاً فما هذه اللذّة المرغوب فيها المتنافَس عليها ؛ وهل هى فى الحقيقة إلاّ راحة من المؤلِم على ما قد بيّنّا ؟

---

(١) فليس للميت ق ف — (٢) ذاك : سقط ق ف — (٣) لاحدهما اليه فقر ق ف — مع قيام الحاجة اليه : سقط ق ف — (٥) قال قائل ق ف — (٧) قائمة له بوجوده ق ف — (٨) باب متى ... البرهان وهو : سقط ق ف — (١٠) ويهرب عنه ق ف — ولا يشاغل عليه كلمة خوفا ق ف — (١٣) وقد يوجب ل فوق السطر ، وقد توحه عليه وانه ق ف — الفضل ق ف ل — (١٥) ضروب ق ف — (١٨) فهل ق ف

وإذا كان ذلك كذلك فإنه ليس يتصوّرها مقصودةً مطلوبةً إلاّ الجاهل بها ، لأن المستريح من الأذى غنيّ عن الراحة التي متى أعقبته سُمّيت لذّةً . وأيضاً فإنه وإن كان الاغتمام بما لا بدّ منه ومن وقوعه فضلاً كما بيّنّا قبل وكان الموت ممّا لا بدّ منه ومن وقوعه فإنّ الاغتمام بالخوف منه فضل والتلهّي عنه والتناسي له ربح وغنم . ومن أجل ذلك صرنا نغبط البهائمَ في هذا المعنى إذ لها بالطبع هذه الحالةُ كملاً التي ليس نقدر نحن عليها إلاّ بالحيلة لاطّراح الفكر والتصوّر العقليّ . وكأنّ ذلك من أنفع الأمور في هذا الموضع إذ كان يجلب من الألم أضعاف أضعاف المنتظر . وذلك أن المتصوِّر للموت الخائف منه يموت في كل تصويرة موتةً ، فتجتمع عليه من تصوُّره له مدّةً طويلةً موتاتٌ كثيرة . فالأجود إذاً والأعود على النفس التلطُّف والاحتيال لإخراج هذا الغمّ عنها . وذلك يكون كما قيل قَبيل إنّ العاقل لا يغتمّ بتّةً . وذلك أنه إذا كان لِما يغتمّ به سببٌ يمكنه دفعُه | ٧٠ و جعل مكانَ الغمّ فكراً في دفع السبب ، وإن كان ممّا لا يمكن دفعُه أخذ على المكان في التلهّي والتسلّي عنه وعمل في محوه وإخراجه عن نفسه .

* وأيضاً فإنّي أقول : إنّي قد بيّنت أنه ليس للخوف من الموت على رأى من لم يجعل للإنسان حالةً وعاقبةً يصير إليها بعد موته وجهٌ . وأقول إنه يجب أيضاً في الرأى الآخر — وهو الرأى الذي يجعل لمن مات حالةً وعاقبةً يصير إليها بعد الموت — أن لا يخاف من الموت الإنسانُ الخيِّرُ الفاضل المُكمِل لأداء

(١) فليس يتصور ما مقصوده ق ف — (٢) المريح ق ف — اعتقبتها ل ، اعقبتها ق ف — (٣) بما ... الموت : سقط ق ف — (٥) فى هذه الحالة إذ ق ف — بالطبيعة ق ف — (٧) اذا كان يربح ويربع من الالم ق ف — (٨) أضعاف : سقط ق ف — يموت مثلا فى ق ف — (١٠) لاطراح ق ف — (١١) كما قلنا قبل ق ف — بتة : سقط ل — (١٤) من الموت وجه ك — (١٥) وجه : سقط ك ق ف

* استأنفت هنا رواية الكرمانى وهى تنتهى إلى ص ٩٦ س ٦ (« ذلك كثيراً »)

ما فَرَضت عليه الشريعةُ المحقّـة ، لأنها قد وعدته الفوز والراحة والوصول إلى النعيم الدائم . فإن شكّ شاكّ فى هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقّن صحّتها فليس له إلاّ البحث والنظر جُهدَه وطاقتَه . فإن أفرغ وُسعه وجُهده غير مقصّر ولا وانٍ فإنه لا يـكاد يَعدَم الصواب . فإن عَدِمهُ — ولا يكاد يكون ذلك — فالله تعالى أولى بالصفح عنـه والغفران له إذ كان غير مطالب بما ليس فى الوُسع بل تـكليفُه وتحميله عزّ وجلّ لعباده دون ذلك كثيراً

وإذ قد أتينا على قصد كتابنا هذا وبلغنا آخر غرضنا فيه فإنّا خاتمون كلامنا بالشكر لربّنا عزّ وجلّ . فالحمد لله واهب كل نعمة وكاشف كل غمّة حمداً بلا نهاية كما هو أهله ومستحقّه *

---

(٢) ولم يتبين ق ف — (٣) فى ان يفرغ ق ف — وسعه وطاقته وجهده ك — (٦) كثيراً جداً ق ف — (٨) واهب العقل وكل نعمة ل — (٩) ومستحقه آخر الـكتاب والحمد لله رب العالمين وصلواته على رسوله محمد وآله وصحبه الطاهرين ل (ويتلوه تاريخ النسخة على ما ذكرناه فى المقدمة ص ٥ ، أما تواريخ نسختى ق و ف فقد ذكرناها ص ٦ و ٧)

---

* قال الـكرمانى فى القول السادس من الباب الأوّل من كتابه : وقوله فى الفصل العشرين فى دفع الخوف من الموت ... قول حق ، لا كما أعقبه بقوله « فإن شكّ شاكّ فى هذه الشريعة .... إذ كان غير مطالب بما ليس فى الوسع » الذى أوجب به السلامه لمن شك فى الشريعة ولم يعرف شيئا منها واجتهد فى البحث والنظر وأفرغ وسعه وطاقته ولم يزل شكه وأنّ الله لا يؤاخذه بذلك فإن الامر بخلاف ما أورده وبضدّ ما تخيل إليه واعتقده . فإن الشاكّ فى الشريعة ومناسكها الجاهل بسننها القاعد عن العمل بها والثابرة عليها نفسه فى كونها باقيةً فى عاداتها الجارية وأفعالها الحاصلة منها الصادرة عنها إلى الوجود على قضايا هواها وأحكام المزاج الذى عنه كان وجودها على الأمر الذى هى فيه كأخواتها من انواع الحيوان والوحوش ، إذ شكها قعد بها عن المشكوك فيه . ونفس تكون بهذه المثابة تحت غضب الله سبحانه وسخطه . وأنى يكون لها غفران ولم يحصل لها ما قوّم ذاتها وراضها فتستحقه الخ

٢

كتاب السيرة الفلسفية

ورد ذكر هذا الكتاب فى فهارس مؤلفات الرازى التى فى أيدينا وإن كان القدماء يختلفون فى عنوانه . فقد سماه أبو الريحان البيرونى (١) « كتاب السيرة الفلسفية (٢) » وهو العنوان المذكور فى نسختنا الخطية ، وسماه ابن القفطى (٣) وابن النديم(٤) « كتاب (فى) السيرة الفاضلة » . أما ابن أبى أصيبعة فقد ذكر فى ترجمته للرازى ثلاثة عناوين مختلفة لعلها تشير جميعاً إلى الكتاب الذى نحن بصدده ؛ فقد سمى أولا « كتابا فى سيرة الحكماء (٥) » وثانيا « كتابا فى سيرته (٦) » وثالثا « كتابا فى السيرة الفاضلة وسيرة أهل المدينة الفاضلة » (٧)

وصل إلينا هذا الكتاب فى مجموعة محفوظة بالمتحف البريطانى مسجلة تحت رقم ٧٤٧٣ من الإضافات الشرقية (Add.) (٨) وعنوانه هناك « كتاب السيرة

---

(١) رسالة فى فهرست كتب محمد بن زكرياء الرازى ص ١٩ رقم ١٤٩

(٢) راجع أيضاً ما قاله Julius Lippert فى *Mitteilungen des Orientalischen Seminars*, VII (Berlin 1904), p. 22-24

(٣) تاريخ الحكماء ص ٢٧٥ ، ١٤ :

(٤) فهرست ص ٣٠١ س ٢٣ (طبعة أوروبا)

(٥) كتاب عيون الانباء فى طبقات الأطباء ج ١ ، ص ٣١٦ ، ١٦

(٦) نفس المرجع ص ٣٢١ ، ١٣

(٧) ص ٣٢٠ ، ٥

(٨) راجع *Catalogus Codd. Manuscr. qui in Mus. Brit. asservantur*, II no. 426.

الفلسفية تأليف الحكيم ابي نصر (كذا) محمد بن زكريا الرازى المتطبب » ، وهو يشمل خمس ورقات (ورقة ١ ظ — ٥ ظ) . وهذه المجموعة محررة فى سنة ٦٣٩ للهجرة بخط نسخى جميل وأخطاؤها غير قليلة . وقد أثبت التصحيحات فى المتن وأوردت قراءات النسخة الخطية فى الحواشى مشيراً إليها برمز « خ »

وكنت قد نشرت هذا الكتاب فى مجلة *Orientalia* التى تصدر فى روما مع مقدمة وترجمة إلى اللغة الفرنسية [١] ، وهاأنذا أطبعه مرة أخرى مع زيادة العناية فى التصحيح [٢]

---

(١) *Orientalia*, NS, IV (1935), p. 300-334
ترجم صديقى عباس اقبال هذه المقالة إلى اللغة الفارسية (طهران سنة ١٣١٥) (راجع أيضاً مجلة مهر سنة ٣ رقم ٧)

(٢) يسرّنى أن أعرب هنا عن مزيد شكرى لحضرتى الاستاذ محمد بن عبد الوهاب القزوينى والدكتور D.H. Baneth اللذين تفضلا بابداء بعض اللاحظات التى استفدت منها فى تصحيح هذا النص

بسم الله الرحمن الرحيم

قال أبو بكر محمد بن زكرياء الرازىّ — ألحقَ الله روحه بالرَوح والراحة —:

إنّ ناساً من أهل النظر والتمييز والتحصيل لمّا رأونا نُداخِل الناسَ ونتصرّف فى وجوهٍ من المعاش عابونا واستنقصونا وزعموا أنّا حائدون عن سيرة الفلاسفة ولا سيّما عن سيرة إمامنا سقراط المأثور < عنه > أنه كان لا يَغشَى الملوكَ ويستخفّ بهم إن هم غَشَوه ولا يأكل لذيذ الطعام ولا يلبس فاخر الثياب ولا يبنى ولا يقتنى ولا يُنسِل ولا يأكل لحماً ولا يشرب خمراً ولا يشهد لهواً بل كان مقتصراً على أكل الحشيش والالتفافِ فى كساءٍ خَلَقٍ والإيواءِ الى حُبٍّ فى البرّيّة ، وأنه أيضاً لم يكن يستعمل التقيّة للعوامّ ولا للسلطان بل يجبههم بما هو الحقّ عنده بأشرح الألفاظ وأبينها . وأمّا نحن فعلى خلاف ذلك . ثم قالوا فى مساوئ هذه السيرة التى سار بها إمامنا سقراط إنها مخالفة لما عليه مجرى الطبع وقوام الحرث والنسل وداعية إلى خراب العالم وبوار الناس وهلاكهم . وسنُجيبهم بما عندنا فى ذلك إن شاء الله

فنقول : أمّا ما أثروه عن سقراط وذكروه فقد صدقوا وقد كان ذلك منه ، لكنهم جهلوا منه أشياء أُخَر وتركوا ذكرها تعمّداً لوجوب موضع الحجّة علينا . وذلك أنّ هذه الأمور التى أثروها عن سقراط قد كانت منه فى ابتداء أمره إلى مدّة طويلة من عمره ، ثم انتقل عن كثير منها حتى إنه مات عن بنات وحارب العدوّ وحضر مجالس اللهو وأكل الطيّبات إلاّ من اللحم وشرب يسير المسكر . وذلك معلوم مأثور عند من عُنى باستقصاء أخبار هذا الرجل . وإنما كان منه

(٢) ابو نصر خ — (٤) حائدين خ — (٥) لا يغشا خ — (١٥) لعل الصواب : أو تركوا — (١٦) ان بعده الامور خ — (١٧) عن مات خ

ما كان فى بدء أمره لِشدّة عجبه بالفلسفة وحبِّه لها وحرصه على صرف زمانه الشهوات والشغل باللذات إليها ومؤاتاة طبعه له على ذلك ، واستخفافه واسترذاله ٢و لِمن لم يلاحظ الفلسفة بالعين التى تستحقّ أن تلاحَظ بها وآثر ما هو أخسّ | منها عليها . ولا بدّ فى أوّل الأمور المشوقة المعشوقة من فضل ميل إليها وإفراط فى حبِّها ولزومها وشنآن المخالفين فيها ، حتى إذا وغل فيها وقرّت الأمور به قرارها سقط الإفراط فيها ورجع إلى الاعتدال ، كما يقال فى المثل « لكلّ جديد لذة » . فهذه كانت حال سقراط فى تلك المدّة من عمره ، وصار ما أُثِر عنه من هذه الأمور أشهر وأكثر لأنها أطرف وأعجب وأبعد من أحوال الناس ، والناس مُولَعون بإذاعة الخبر الطريف النادر والإضراب عن المألوف والمعتاد . فلسنا إذاً بمخالفين للأمر الأحمد من سيرة سقراط وإن كنّا مقصِّرين عنه فى ذلك تقصيراً كثيراً ومقرّين بالنقص عن استعمال السيرة العادلة وقمع الهوى ومحبّة العلم والحرص عليه . فخلافنا إذاً لسقراط ليس فى كيفيّة السيرة بل فى كمّيتها ، ولسنا بمنتقصين إن أقررنا بالنقص عنه إذ كان ذلك هو الحق وكان الإقرار بالحقّ أكثر شرفاً وفضيلةً . فهذا ما نقوله فى هذا الموضع

وأمّا ما عابوه من سيرتَى سقراط فإنّا نقول : إنّ المعيب منها بحقّ أيضاً كمّيتها لا كيفيّتها إذ من البيّن أنه ليس الانهماك فى الشهوات وإيثارها الأمر الأفضل الأشرف على ما بيّنّا فى كتابنا « فى الطب الروحانى » لكن الأخذ من كل حاجة بمقدار ما لا بدّ منه أو بمقدار ما لا يجلب ألماً ... يفضل > على اللذة المصابة منها . وقد رجع سقراط عن المفرط منها الذى هو المعيب بالحقيقة والداعى إلى خراب العالم وبوار الناس ، إذ قد عاد إلى أن أنسل وحارب

(٣) لمن لا يخالط خ — (٩) مولوعون خ — والاطراب خ — (١١) ومقرون ح — (١٣) ولسنا بمنتقصين ان قررنا خ — (١٥) بحق خ — (١٨) <بفضل> : راجع ص ١٠٢ س ٢ ، او : < يرجح > (راجع ص ١٠٣ س ٢) ، او : <زائداً>

العدوّ وحضر مجالس اللهو . ومَن فعل ذلك فقد خرج عن أن يكون ساعياً فى خراب الدنيا وبوار الناس ، وليس يجب أن لا يكون كذلك حتى يكون مغرقاً فى الشهوات . ونحن وإن كنّا غير مستحقّين لاسم الفلسفة بالإضافة إلى سقراط فإنّا مستحقّون لاسمها بالإضافة إلى الناس غير المتفلسفين

وإذ قد جرى فى هذا المعنى ما جرى فلنُتمّ القول فى السيرة الفلسفيّة لينتفع بها محبّو العلم ومؤثروه

فنقول : إنّا نحتاج أن نبنى أمرنا فيما هو غرضنا المقصود فى هذه المقالة على أصولٍ قد تقدّم بياننا لها فى كتب أُخَر لا بدّ من الاستعانة لتخفيف ما فى هذه المقالة بها . فمنها كتابنا « فى العلم الإلهىّ » وكتابنا « فى الطبّ الروحانىّ » وكتابنا « فى عذل من اشتغل بفضول الهندسة من الموسومين بالفلسفة » وكتابنا الموسوم « بشرف صناعة الكيميا » ، ولا سيّما كتابنا الموسوم « بالطبّ الروحانىّ » ؛
فإنّه لا غنى عنه فى استتمام غرض هذه المقالة والأصول | التى نبنى عليها فروع ٢ ظ
السيرة الفلسفيّة ونأخذها ههنا ونقتضبها اقتضاباً . وهى : أنّ لنا حالةً بعد الموت حميدةً أو ذميمةً بحسب سيرتنا كانت مدّةَ كون أنفسنا مع أجسادنا ، وأنّ الأمر الأفضل الذى له خُلِقنا وإليه أُجْرِىَ بنا ليس هى إصابة اللذّات الجسدانيّة بل اقتناء العلم واستعمال العدل اللذين بهما يكون خلاصنا عن عالمنا هذا إلى العالم الذى لا موت فيه ولا ألم ، وأنّ الطبيعة والهوى يدعواننا إلى إيثار اللذّة الحاضرة وأمّا العقل فكثيراً ما يدعونا إلى ترك اللذّات الحاضرة لأمور يؤثرها عليها ، وأنّ المالك لنا الذى منه نرجو الثواب ونخاف العقاب ناظر لنا رحيم بنا لا يريد إيلامنا ويكره لنا الجور والجهل ويحبّ منّا العلم والعدل فإنّ هذا

---

(١٠) بفصول خ — (١٢) عنهمن استتام خ — التى تبنا خ — (١٣) سيرة خ — وتقتضبها اقتصاء خ — (١٧) تدعوا بنا خ — (١٨) فكثير ما خ — (١٩) رحيا خ

المالك يعاقب المؤلِم منّا <و> مَن استحقّ الإيلام بقدر استحقاقه ، وأنه لا ينبغى أن نحتمل ألمـاً فى جنب لذّةٍ يفضل عليها ذلك الألم فى كمّيته وكيفيّته ، وأنّ البارئ جلّ وعزّ قد وكل الأشياء الجزئية من حوائجنا إلينا كالحراثة والنسج وما أشبه ذلك ممّا به قوام العالم وقوام المعيشة . فلتكن لنا مسلّمةً لنبنى عليها

فنقول : إنه إذا كانت لذات الدنيا وآلامها منقطعةً بانقطاع العمر وكانت لذات العالم الذى لا موت فيه دائمةً غير منقطعة ولا متناهية فالمغبون مَن اشترى لذةً بائدةً منقطعةً متناهيةً بدائمة باقية غير منقطعة ولا متناهية . فإذا كان الأمر كذلك تبعه ووجب منه أنه لا ينبغى لنا أن نطلب لذةً لا بدّ فى الوصول إليها من ارتكاب أمر يمنعنا من التخلّص إلى عالم النفس أو يوجب علينا فى عالمنا هذا ألمـاً مقدارُه فى كمّيته وكيفيّته أعظم وأشدُّ من اللذة التى آثرناها ، فأمّا سائر ذلك من اللذات فمباحة لنا . على أنّ الرجل الفيلسوف قد يترك كثيراً من هذه المباحات ليمرّن نفسه على ذلك ويعوّدها فيكون ذلك عليه فى الموضع الواجب أهوَنَ وأيسر كما ذكرنا فى « كتاب الطبّ الروحانىّ » . لأنّ العادة كما ذكر القدماء طبيعة ثانية تسهّل العسير وتؤنس بالمستوحَش منه ، إن كان فى الأمور النفسيّة وإن كان فى الأمور الجسديّة ، كما نرى الفيوج أقوى على المشى والجند أجرأ على الحرب ونحو ذلك ممّا لا خفاء به فى تسهيل العادات للأمور التى كانت تصعب وتعسر قبل اعتيادها . وهذا القول وإن كان وجيزاً مجملاً — أعنى ما ذكرناه فى مقدار اللذة المحصورة — فإنّ تحته من الجزئيّات أموراً كثيرةً ، على ما قد بيّنّاها فى « كتاب الطبّ الروحانىّ » .

---

(٢) يحتمل خ — من جنب خ — علينا خ — (٣) إليها والحراثة خ — (٤) اشبهه خ — ووجب عنه خ (راجع ص ١٠٣ س ٣ و ١٧) — (٩-١٠) من الوصول خ — (١٣) ليمرن نفسه خ — (١٦) الامور النفيسة خ — (١٧) من تسهيل ؟

فإنه إن كان الأصل الذى وضعناه من أنه لا ينبغى للعاقل أن ينقاد | للذة يخشى معها ألماً يرجح على الألم الذى يصل إليه من مكابدة ترك اللذة وقمع الشهوة صحيحاً حقًّا فى نفسه أو مصادَراً عليه فقد وجب منه وتبعه أنَّا لو قدرنا فى حالةٍ على أن نملك الأرض كلها مدّة عمرنا بارتكاب من الناس ما لا يرضاه الله مما كان به مَنعُنا من الوصول إلى الخيرة الدائمة والنعيم المقيم لم يكن ينبغى لنا أن نفعل ذلك ولا نُؤثِره . ولو استحققنا أيضاً أو كان الاستحقاق غالباً علينا فى أنَّا إن أكلنا فى المثل طبقاً من رُطَبٍ رَمِدنا عشرة أيام لم يَنْبَغ أن نُؤثِر أكله . وكذلك الحال فيما بين هذين المثالين اللذين ذكرناهما — على عِظَم أحدهما وصِغَر الآخر بإضافة — من الأمور الجزئيّة التى كل واحد منها صغير بالإضافة إلى الأعظم كبير بالإضافة إلى الأصغر ؛ مما لا يمكن القول أن يأتى عليه لِكثرة ما تحت هذه الجملة الكليّة من الأمور المفردات الجزئيّة ٣ و

وإذ قد بان فى هذا الموضع ما أردنا بيانه فلنقصد إلى بيان غرض آخر من أغراضنا تالٍ لهذا الغرض

فنقول : إنه لمّا كان الأصل الذى وضعناه من أنّ ربّنا ومالكنا مُشفِق علينا ناظر لنا رحيم بنا تبع ذلك أيضاً أنه يكره أن يقع بنا ألم . وأنّ جميع ما يقع بنا منه مما ليس من اكتسابنا واختياراتنا بل مما فى الطبيعة فلِأمرٍ ضرورىّ لم يكن بدّ من وقوعه . ووجب من ذلك أنه لا ينبغى أن نؤلِم مُحِسًّا بتّةً من غير استحقاق منه لذلك الإيلام أو لغير صَرفِنا عنه بذلك الألم ما هو أشدّ منه .

---

(٤) لعل الصواب : فى الناس — (٥) ما كان به خ — (٦) أيضا وكان خ — (٧) عالب علينا خ — رطب سرمديا عشرة خ — لم ينبغى خ — (٨) الذي ذكرناهما خ — (٩) كل واحد منهما خ — (١٠) كبير (تصحيح مشكوك فيه) : نسبة خ — (١١) تأتى عليه كثرة ما خ — الجملة اللنة (!) من خ — (١٣) تالى خ — (١٤) انه كما كان خ — الذى وصفناه خ — (١٥) ايضا وانه خ — (١٧) ان يؤلم محسا مه خ — (١٨) الألم مما هو خ

وتحت هذه الجملة أيضاً تفصيل كثير يُدخِل فيها المظالم جميعاً ، وما يتلذذ به الملوك من الصيد للحيوان ويُفرِط فيه الناس من الكدّ للبهائم فى استعمالها . فوجب أن يكون ذلك كله على قصدٍ وسَنَن وطريق ومذهب عقليّ عدليّ لا يُتعدّى ولا يُجارعنه . فيُوقَع الألمُ حيث يُرجَى به دفعُ ما هو أعظم منه ، نحو بطّ الجراح وكَىّ العضو العَفِن وشربِ الدواء المُرّ البَشِع وتركِ الطعام اللذيذ خشيةَ الأمراض العظيمة الألية . وتُكَدُّ البهائم كدّاً قصداً لا عنف فيه إلاّ فى المواضع التى تدعو الضرورةُ فيها إلى الإعناف ويوجب العقل والعدل ذلك كحثّ الفرس عند طلب النجاة من العدوّ ، فإنه يجب فى العدل حينئذٍ أن يُحَثّ ويُتلَف فى ذلك إذا رُجى به خلاص الإنسان ، ولا سيّما إذا كان عالماً خيّراً أو له غناء عظيم فى وجه من الوجوه العائد صلاحها على جملة الناس ، إذ كان غناء مثل هذا الرجل وبقاؤه فى هذا العالم أصلح لأهله من بقاء ذلك الفرس . أو كرجلين وقعا فى بريّةٍ لا ماء فيها ومع أحدهما من الماء ما يمكن أن يخلص به | نفسه دون صاحبه ، ٣ظ فإنه ينبغى فى تلك الحالة أن يُؤثَر بالماء أعوَدُ الرجلين على الناس بالصلاح . فهذا هو القياس فى أمثال هذه الأمور وأشباهها

وأمّا الصيد والطرد والإبادة والإهلاك فينبغى أن يكون للحيوان الذى لا يعيش كمال العيشة إلاّ باللحم كالأُسْد والنمور والذئاب وما أشبهها ، والتى يعظم أذاها ولا مطمع فى استصلاحها ولا حاجة فى استعمالها مثل الحيّات والعقارب ونحوها . فهذا هو القياس فى أمثال هذه الأمور . وإنما جاز أن تُتلَف هذه الحيوانات من جهتين : إحداهما أنها متى لم تُتلَف أتلفت حيواناتٍ كثيرة ،

---

(١) تدخل خ — وبما يتلذذ ح — (٣) فيوجب خ — (٤) يجاز عنه خ — يرجى به ومع ما خ — (٥) الجراح خ — (٦) الالة خ — (٧) الذى تدعو خ — لعل الصواب : إلى الإعنات — (١٠) صلاحه على خ — (١١) وقفا فى خ — (١٦) التى يعظم خ

فهذا باب خاصّ بأمثال هذه الحيوانات ، أعنى التى لا تعيش إلا باللحم . وأمّا الأخرى فإنه ليس تخلص النفوس من جُثَثٍ من جُثَث الحيوانات إلاّ من جُثّة الإنسان فقط . وإذا كان الأمر كذلك كان تخليص أمثال هذه النفوس من جُثَثها شبيهاً بالتطريق والتسهيل إلى الخلاص . فلمّا اجتمع للتى لا تعيش إلاّ باللحم الوجهان جميعاً وجب إبادتها ما أمكن ، لأنّ فى ذلك تقليلاً من ألم الحيوان ورجاءً أن تقع نفوسها فى جُثَث أصلح

وأمّا الحيّات والعقارب والزنابير ونحوها فاجتمع لها أنها مؤلِمة للحيوان ولا تصلح أن يستعملها الإنسان كما يستعمل البهائم المعمولة فجاز لذلك إهلاكها وإبادتها . وأمّا الحيوان المعمولة والعائشة بالعشب فلم يجب إبادتها وإهلاكها بل الرفق بالمعمولة على ما ذكرنا والاستقلال من الاغتذاء بها ما أمكن ومن إنسالها لئلاّ تكثر كثرةً تحوِج إلى إكثار ذبحها ؛ لكن يكون ذلك بقصدٍ وبحسب الحاجة . ولولا أنه لا مطمع فى خلاص نفس من غير جُثّة الإنسان لَما أطلق حُكم العقل ذبحها البتّة . وقد اختلف المتفلسفون فى هذا الأمر فرأى بعضهم أن يغتذى الإنسان باللحم ولم يَرَ بعضهم ذلك ، وسقراط ممّن لم يُجِزْ ذلك

ولمّا كان ليس للإنسان فى حُكم العقل والعدل أن يؤلِم غيره تبع ذلك أنه ليس له أن يؤلِم نفسه أيضاً . وصار تحت هذه الجملة أيضاً أمور كثيرة يدفعها حكم العقل ، نحو ما يعمله الهند من التقرّب إلى الله بإحراق أجسادها وطرحها على الحدائد المشحوذة ؛ ونحو المنانيّة وجبّها أنفسها إذا نازعتها إلى الجماع وإضنائها بالجوع والعطش وتوسيخها باجتناب الماء واستعمال البول مكانه

وممّا يدخل فى هـذا الباب وإن كان دونه كثيراً ما يستعمله النصارى

---

(٤) شبيه خ — (٥) تقليل خ — (٨) هلاكها خ — (١٣) وفيه اختلف خ — (١٤) لم يرى خ — ممن لم يجرى ذلك خ — (١٨) ونحو الطنانية وجبها خ — (٢٠) مما يستعمله خ

من الترهُّب والتخلِّى فى الصوامع وكثير من المسلمين من لزوم المساجد وترك المكاسب والاقتصار على يسير الطعام وبشعه ومُؤذِى | ٤ و اللباس وخشنه ، فإنّ ذلك كلّه ظُلم منهم لأنفسهم وإيلام لها لا يُدفَع به ألم أرجح منه . وقد كان سقراط يسير مثل هذه السيرة من أوّل عمره غير أنه تركها فى آخر عمره على ما ذكرنا قبل . وفى هذا الباب بين الناس تباين كثير جدًّا غير متطرّق به . ولا بدّ أن نقول فى ذلك قولاً مقرّباً ليكون مثالاً

فنقول : إنه لمّا كان الناس مختلفين فى أحوالهم فمنهم غذىّ نعمة ومنهم غذىّ بؤس ومنهم من تطالبه نفسه ببعض الشهوات مطالبةً أكثر كالمغرمين بالنساء أو بالخمر أو حبّ الرياسة ونحو ذلك من الأمور التى فيها بين الناس تفاوُت كثير صار الألم الذى يقع بهم من قمع شهواتهم مختلفاً اختلافاً كثيراً بحَسَب اختلاف أحوالهم . فصار المولود من الملوك والناشئ فى نعمهم لا تحتمل بشرته خشن الثياب ولا تقبل معدته بشع الطعام بالإضافة إلى ما يقنع به المولود من العامّة ، لكن يتألّم من ذلك ألماً شديداً ، أو المعتادون أيضاً إصابةَ لذّةٍ مّا من اللذّات يتألّمون عند المنع منها وتكون المؤونة عليهم متضاعفةً وأبلغ وأشدّ ممّن لم يعتدّ تلك اللذّة ، ومن أجل ذلك أنه لا يمكن أن يكون تكليفهم كلّهم تكليفاً سواءً بل مختلفاً بحسب اختلاف أحوالهم . فلا يكلَّف المتفلسف من أولاد الملوك أن يلزم من الطعام والشراب وسائر أمور معايشه ما يكلَّف أولاد العامّة إلاّ على تدريج إن دعت ضرورة . لكن الحدّ الذى لا يمكن أن يُتجاوز هو أن يمتنعوا من الملاذّ التى لا يمكن الوصول إليها إلاّ

---

(١) من الترهيب خ — فى لروم خ — (٢) الطعام وبقشفه خ — (٣) الما أرجح منها خ — (٥) كثيرة خ — لعل الصواب : غير متطرق إليه — (٨) ببغض خ — (١١) والناس فى خ — (١٣) اصابة للذة خ — (١٥) مما لم يعتاد خ — (١٧) المتفلسفون خ — (١٨) ما يكلفه خ — (١٩) الملاذ الذى خ

بارتكاب الظلم والقتل وبالجملة بجميع ما يُسخِط الله ولا يجب فى حكم العقل والعدل ، ويُباح لهم ما دون ذلك . فهذا هو الحدّ من فوق أعنى فى إطلاق التنعّم . وأمّا الحدّ من أسفل أعنى فى التقشّف والتقلّل فأن يأكل الإنسان ما لا يضرّه ولا يمرض عليه ولا يتعدّى إلى ما يستلذّه غايةَ الاستلذاذ ويشتهيه فيكون القصد إليه للذّة والشهوة لا لسدّ الجوع . ويلبس ما تحتمله بشرته من غير أذًى ولا يميل إلى الفاخر والمنقّش من اللباس ؛ ويسكن ما يقيه من الحرارة والبرد المفرطَين ولا يتعدّى إلى المساكن الجليلة البهيّة المنقوشة المزخرفة إلاّ أن يكون له من سعة المال ما يمكن أن يتّسع معه فى مثل هذه الأمور من غير ظلم ولا تعدٍّ ولا إجهاد لنفسه فى الاكتساب . ولذلك يفضل فى هذا المعنى المولودون من الآباء الفقراء والناشئون فى الأحوال الرثّة لأنّ التقلّل والتقشّف على أمثال هؤلاء أسهل كما كان التقلّل والتقشّف على سقراط أسهل منهما على افلاطون . وما بين هذين الحدّين فمباح لا يخرج به مستعمِلُه من اسم الفلسفة بل يجوز أن يسمّى بها ؛ وإن كان | الفضل فى الميل إلى الحد الأسفل دون الأعلى ٤ ظ وكانت النفوس الفاضلة وإن كانت مصاحِبةً لأجسادٍ غُذيت فى نعمة تأخذ أجسادَها بالتدرّج إلى الحدّ الأسفل . فأمّا مجاوزة الحدّ الأسفل فخروج عن الفلسفة إلى مثل ما ذكرنا من أحوال الهند والمنانيّة والرهبان والنُسّاك ، وهو خروج عن السيرة العادلة وإسخاط الله تعالى بإيلام النفوس باطلاً واستحقاقٌ

(٣) التقشف والعال خ — مما لا خ — (٤) ولا يتعدا الا ما يستلذ عليه الاستدلال خ — ويكون خ — (٦) وليسكن بما يوقيه خ — (٧) والمقوشة خ — (٩) ولذلك يفسد فى خ — (١٠) لأن العال خ — (١١) كان التعلل خ — أسهل منها على خ — (١٢) وما بين : وساتين خ — (١٣) فى الىل الى خ — (١٤) من نعمة خ — (١٤-١٥) بأخذ أجسادها خ — (١٦) والمانية خ — (١٧) باطلاق استحقاق خ

للإخراج عن اسم الفلسفة . وكذلك الحال فى مجاوزة الحدّ الأعلى ، نسأل الله واهب العقل وفارج الغمّ وكاشف الهمّ توفيقنا وتسديدنا ومعونتنا على ما هو الأرضى عنده والأزلف لنا لديه

وجملةً أقول : إنه لمّا كان البارئ عزّ وجلّ هو العالم الذى لا يجهل والعادل الذى لا يجور وكان العلم والعدل والرحمة بإطلاق وكان لنا بارئاً ومالكا وكنّا له عبيداً مملوكين وكان أحبّ العبيد إلى مواليهم آخذهم بسيَرهم وأجراهم على سنتهم كان أقرب عبيد الله جلّ وعزّ إليه أعلمهم وأعدلهم وأرحمهم وأرأفهم . وكل هذا الكلام مراد قول الفلاسفة جميعاً « إنّ الفلسفة هى التشبّه بالله عزّ وجلّ بقدر ما فى طاقة الإنسان » ، وهذه جملة السيرة الفلسفيّة . فأما تفصيلها فعلى ما فى « كتاب الطبّ الروحانىّ » ، فإنّا قد ذكرنا هناك كيف تنزع الأخلاق الرديئة عن النفس وكم مقدار ما ينبغى أن يجرِى عليه المتفلسف أمرَه فى الاكتساب والاقتناء والإنفاق وطلب مراتب الرياسة

وإذ قد بيّنّا ما أردنا بيانه فى هذا الموضع فنرجع ونبيّن <ما> عندنا ونذكر الطاعنين علينا ونذكر أنّا لم نَسِرْ بسيرةٍ إلى يومنا هذا — بتوفيق الله ومعونته — نستحقّ أنْ نخرج بها عن التسمية فيلسوفاً . وذلك أنّ المستحِقّ لمحو اسم الفلسفة عنه مَن قصّر فى جزءَى الفلسفة جميعاً — أعنى العلم والعمل — بجهل ما للفيلسوف أن يعلمه أو سار بما ليس للفيلسوف أن يسير به . ونحن بحمد الله ومنّه وتوفيقه وإرشاده فـبُرآءُ من ذلك . أمّا فى باب العلم فمن قِبَل أنّا لو لم تكن عندنا منه إلا القوة على تأليف مثل هذا الكتاب لكان ذلك مانعاً عن أن يُمحَى عنّا اسم الفلسفة فضلاً عن مثل كتابنا « فى البرهان » و « فى العلم الإلهى » .

---

(١٠) بسرع خ — (١٤) ونذكر الالم خ — (١٥) ونستحق خ — لمحق اسم خ

و « فى الطبّ الروحانى » وكتابنا « فى المدخل إلى العلم الطبيعىّ » الموسوم « بسمع الكيان » ومقالتنا « فى الزمان والمكان والمدّة والدهر والخلاء » و « فى شكل العالم » و « سبب قيام الأرض فى وسط الفلك » و « سبب تحرّك الفلك على استدارة » ومقالتنا « فى التركيب » و « أنّ للجسم حركة من ذاته وأنّ الحركة معلومة » ؛ وكتبنا فى النفس | وكتبنا فى الهيولى ، وكتبنا فى الطّب كالكتاب ٥ و
« المنصورى » وكتابنا « إلى من لا يحضره طبيب » . وكتابنا « فى الأدوية الموجودة » والموسوم « بالطبّ الملوكىّ » والكتاب الموسوم « بالجامع » الذى لم يسبقنى إليه أحد من أهل المملكة ولا احتذى فيه أحد بعدُ احتذائى وحذوى ، وكتبنا فى صناعة الحكمةالتى هى عند العامّ الكيميا ، وبالجملة فقرابة ماتى كتاب ومقالة ورسالة خرجت عنّى إلى وقت عملى هذه المقالة فى فنون الفلسفة من العلم الطبيعىّ والإلهىّ . فأما الرياضيّات فإنّى مُقرّ بأنى إنما لاحظتها ملاحظةً بقدر ما لم يكن لى منها بدّ ولم أُفنِ زمانى فى التمهّر بها بالقصد منّى ذلك لا للعجز عنه . ومن شاء أوضحت له عذرى فى ذلك بأنّ الصواب فى ذلك ما عملته لا ما يعمله المُفنُون لأعمارهم فى الاشتغال بفضول الهندسة من الموسومين بالفلسفة . فإن لم يكن مبلغى من العلم المبلغ الذى أستحقّ أن أُسمَّى فيلسوفاً فمَن هو ليت شعرى ذلك فى دهرنا هذا

وأمّا الجزء العملىّ فإنّى بعون الله وتوفيقه لم أتعدّ فى سيرتى الحدّين اللذين حددت ؛ ولم يظهر من أفعالى ما استحققت أن يقال إنه ليست سيرتى سيرةً فلسفيّةً . فإنّى لم أصحب السلطان صحبة حامل السلاح ولا متولّى أعماله ؛ بل صحبته صحبة متطبّب ومنادم يتصرّف بين أمرين : أمّا فى وقت مرضه فعلاجه

---

(٤) وان للحس ـ — (١٢) ولم افى ـ — (١٣) ما تعمله ـ —(١٤) بفصول ـ—
(١٧) لم ابعد ـ — اللذين حذوت ـ

وإصلاح أمر بدنه ، وأمّا فى وقت صحّة بدنه فإيناسه والمشورة عليه — يعلم الله ذلك منّى — بجميع ما رجوت به عائدةَ صلاح عليه وعلى رعيّته . ولا ظُهِر منّى على شره فى جمع مال وسرف فيه ولا على منازعات الناس ومخاصماتهم وظلمهم ، بل المعلوم منّى ضدّ ذلك كلّه والتجافى عن كثير من حقوقى . وامّا حالتى فى مطعمى ومشربى ولهوى فقد يعلم مَن يُكثر مشاهدة ذلك منّى < أنّى لم أتَعَدَّ > إلى طرف الإفراط ، وكذلك فى سائر أحوالى ممّا يشاهده هذا من ملبس أو مركوب أو خادم أو جارية . فأمّا محبّتى للعلم وحرصى عليه واجتهادى فيه فمعلوم عند من صحبنى وشاهد ذلك منّى أنّى لم أزل منذ حداثتى وإلى وقتى هذا مُكِبًّا عليه حتى إنى متى اتّفق لى كتاب لم أقرأه أو رجل لم ألْقَه لم ألتفت إلى شُغلٍ بتّةً — ولو كان فى ذلك علىّ عظيم ضرر — دون أن آتىَ على الكتاب وأعرف ما عند الرجل . وإنه بلغ من صبرى واجتهادى أنّى كتبت بمثل خطّ التعاويذ فى عام واحد أكثر من عشرين ألف ورقة . وبقيت فى عمل الجامع الكبير خمس عشرة سنة أعمله الليل والنهار حتى ضعف بصرى وحدث علىّ فسخ فى عضل يدى يمنعانى فى وقتى هذا عن القراءة والكتابة ، وأنا على حالى لا أدعهما بمقدار جهدى وأستعين دائماً بمن يقرأ ويكتب لى

٥ ظ فإن كان المقدار | الذى أنا عليه من هذه الامور عند هؤلاء القوم يحطّنى عن رتبة الفلسفة فى العمل وكان الغرض مِن حذو سيرة الفلسفة عندهم غير ما وصفنا فليُثبتوه لنا مشاهدةً أو مكاتبةً لنقبله منهم إن جاءوا بفضل علم ، أو نردّه عليهم إن أثبتنا فيه موضع خطأ أو نقص . وهب أنّى قد تساهلت عليهم وأقررت بالتقصير فى الجزء العملىّ ، فما عسى أن يقولوا فى الجزء العلمىّ ؟ فإن كانوا

(٣) وشرف فيه خ — (٤) فى مطعمى خ — (٥) <أنّى لم أتعدّ> : راجع ص١٠٧ س ٧ ، ص ١٠٩ س ١٧ — (٦) يشاهده هذه خ — (٩) شغل فيه خ — (١١) فى علم واحد خ — (١٧) الغرض من حذى خ

استنقصونى فيه فليُلقُوا إلىّ ما يقولونه فى ذلك لننظر فيه ونَدعن من بَعد بحقّهم أو نردّ عليهم غلطهم . فإن كانوا لا يستنقصوننى فى الجزء العلمىّ فأولى الأشياء أن ينتفعوا بعلمى ولا يلتفتوا إلى سيرتى ليكونوا على مثل ما يقول الشاعر

اِعملْ بِعِلْمِي فَإِنْ قَصَّرْتُ فِى عَمَلِي
يَنفَعْكَ عِلْمِي وَلاَ يَضْرُرْكَ تَقْصِيرِى

فهذا ما أردنا أن نودع فى هذه المقالة . ولواهب العقل الحمد بلا نهاية كما هو أهله ومستحقّه ، وصلّى الله على المصطفين من عباده والخيرات من إمائه

تمّ كتاب السيرة الفلسفية ، والله تعالى المحمود على كل حال دائما ابداً سرمداً

---

(١) يقوله خ — ونذعى من خ — (٢) فى الجزء العملى خ — (٤) اعمل بعملى خ

٣

مقالة فيما بعد الطبيعة

وردت هذه المقالة فى مجموعة محفوظة فى خزانة راغب باشا باستانبول تحت رقم ١٤٦٣ ورقة ٩٠ و — ٩٨ ظ[١] بعنوان « مقالة لأبي بكر محمد بن زكريا الرازى فيما بعد الطبيعة » . وقد بقى بعض شك فى نسبتها إلى الرازى إذ كانت غير مذكورة فى فهارس مؤلفاته . ويظهر أن المقالة غير كاملة إذ أشار مؤلفها فى خلالها إلى مواضع لا أجدها فى المخطوط الذى بين يدى . مثال ذلك ما ورد فى ص ١٢٠ س ١١ من القول « ونحن ننقضه (أى رأى أرسطوطاليس) فى باب النفس وأقاويل الفلاسفة فيها » ، فان مثل هذا الباب لا يوجد الآن فى المقالة . وكذلك ما ورد ص ١٢٤ س ٥ من الاشارة إلى ما مضى من قول الفلاسفة فى هل الطبيعة فوق الفلك أو دونه ، وما ورد ص ١٢٨ س ٨ من القول « وقد أفسدنا قبل هذا الموضع أن يكون البارئ جل وعز ذا فعل بعد أن لم يفعل » فان هذه البحوث غير موجودة فى نسختنا . نتج من ذلك أن المقالة ناقصة الأول والآخر مما زاد فى صعوبة فهم غرض المؤلف فيها .

وأيضاً فان أكثر المسائل التى يبحث المؤلف عنها تدور حول الطبيعيات وليس فيها إلا قليل مما يدخل فيما يعتبر علم ما بعد الطبيعة عادة . فلعل عنوان المقالة

---

(١) أنى الاستاذ H. Ritter فى مجلة *Der Islam* ج ١٨ ص ٤٦ بوصف شامل لهذه المجموعة النفيسة المحررة سنة ٥٢٥ هـ والمحتوية على عدة رسائل فسفية لأبي على مسكويه ولأبي الخير الحسن بن سوار البغدادي وغيرهما

غير صحيح أو يكون الملخص لم يورد منها إلا ما تعلق بالمسائل الطبيعية . وإني أميل إلى أن المقالة قطعة من كتاب آخر للرازى إما من كتابه « فى سمع الكيان »(١) أو من كتابه « فى الآراء الطبيعية »(٢)

ومشكلة أخرى أن المقالة لا توافق آراء الرازى كل الموافقة . فان مؤلفها يقول بتناهى الحركات وحدوث الزمان وحدوث الأجسام وتناهى العالم وحدثه ويرد على من قال بقدمها وبعدم تناهيها . وهذا مما يعبر عن موقف الرازى فى تلك المسائل كما تدل عليه عناوين بعض رسائله(٣) . إلا أنا لا نجد فى المقالة ذكراً لمزايا فلسفة الرازى الطبيعية مثل تمييزه بين الزمان والمدة والدهر وقوله فى المكان المطلق والمكان المضاف وقوله فى الخلاء وفى الجزء وغيره . فان كانت المقالة للرازى فلعله قصد بها مناقضة المعارضين ومجادلتهم دون بسط آرائه الخاصة ، فكأن غرضه فى تلك المقالة سلبي فحسب أى تمهيد لفلسفته الطبيعية التى نجدها فى سائر كتبه . وإن شئت فقل لعل الرازى ألف هذه المقالة فى غير الوقت الذى ألف فيه كتبه الهامة فى الفلسفة الطبيعية (٤)

ومن الدلائل على صحة نسبة المقالة إلى الرازى ما ورد فى ص ١٢٨ س ١٧ من ذكر تأليف لصاحب المقالة فى مناقضة برقلس ، وقد ذكر أصحاب التراجم أن الرازى ألف كتابا « فى الشكوك على ابرقلس » (٥) . وكيف ما كان فقد رأينا من واجبنا أن ننشر المقالة فى كتابنا هذا إذ كانت أثراً نفيسا للفكر الفلسفى فى انتهاء القرن الثالث للهجرة . وقد زاد فى قيمتها ما ورد فيها من منتخب الآراء

---

(١) راجع رسالة البيرونى فى فهرست كتب الرازى رقم ٥٧ (ص ١١ س ٣)

(٢) فهرست ابن النديم ص ٣٠١ س ٢٢

(٣) راجع مثلاً كتابه « فى أنه لا يمكن أن يكون العالم لم يزل على ما نشاهده عليه الآن » (البيرونى رقم ١٤٢) وكتابه « فيما استدرك للقائلين بحدث الأجسام من الفضل على القائلين بقدمها » (نفس المرجع رقم ١٤٤)

(٤) هذا ما يميل إليه صديق S. Pines فى كتابه *Beitraege zur islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936, p. 36, عند بحثه عن بعض مواضع مقالة الرازى

(٥) راجع رسالة البيرونى رقم ١٢٦

الفلسفية لبعض القدماء مثل أرسطوطاليس (١) ويحيى النحوى وفلوطرخس (٢) وسالوقس (٣) وفلوطينس وفرفوريوس (٤) وأنطيفن (٥) وغيره ولبعض الاسلاميين مثل أبى يوسف الكندى وثابت بن قرة وأبى هلال الحمصى المترجم (٦)

---

(١) ننبه القارى إلى الرأى الغريب المنسوب إلى أرسطوطاليس (ص ١٢٠ س ١٠) من أنّ النفس مبثوثة فى العالم وأنها تلهم الطبيعة بالحكمة . وهذا الرأى إن كان صحيحاً فلعله مأخوذ من بعض ما ألفه أرسطوطاليس فى شبابه حين كان تحت تأثير استاذه افلاطون ، والظاهر أن تلك التآليف كانت شائعة عند أصحاب المذهب الافلاطونى الحديث . راجع ما كتبه R. Walzer عن قطعة أخرى لأرسطوطاليس أوردها أبو يوسف الكندى فى رسالة له فى النفس (*Studi italiani di filologia classica*, XIV, 1937, 135-137)

(٢) ورد قول مطرودورس (*Metrodorus*) الذى رواه الرازى عن فلوطرخس (ص ١٣٣ س ١٤) فى الفصل السادس من الباب الأول من كتاب الآراء الطبيعية (*De placitis philosophorum*) المنسوب الى فلوطرخس . راجع أيضاً
H. Diels *Doxographi Graeci*, Berlin 1929, p. 292, 9-13
وأيضاً S. Pines, *Beitraege*, p. 93

(٣) هو Seleucus المعروف بقوله فى لا نهاية العالم ، راجع ما قاله S. Pines فى مجلة *Revue des Etudes Juives*, 1938, p. 29

(٤) ضاع الاصل اليونانى لتفسير فرفوريوس لكتاب السماع الطبيعى الذى أشار اليه الرازى ص ١٢١ س ٦

(٥) هو Antiphon السوفسطائى ، أما قوله فى الطبيعة فراجع مثلا ما أورده يحيى النحوى فى شرحه لكتاب السماع الطبيعى لأرسطو
Ioannis Philoponi in *Aristotelis Physicarum Libri*, p. 207, 21 Vitelli.

(٦) ذكره الرازى ص ١٢٤ س ١٠ والمعروف هلال بن أبى هلال الحمصى مترجم كتاب المخروطات لابولونيوس وقد ذكره ابن النديم (ص ٢٤٤ و٢٦٧) وابن أبى اصيبعة (ج ١ ص ٢٠٤) وابن القفطى (ص ٤٥) . راجع ايضا M. Steinschneider فى كتابه *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig 1897, § 102.

بسم الله الرحمن الرحيم

قال : زعم أرساطوطالس ومَن فسّر كتبه فى المقالة الثانية من « السماع الطبيعى » أنّ الطبيعة لا تحتاج إلى دليل لظهورها واعتراف الناس بها وإقرارهم بوجودها . وزعم مَن شاهدنا من الفلاسفة أنّ الدليل على وجودها أفعالها وقواها المنبثّة فى العالم الموجِبة للأفعال . كذهاب النار والهواء من المركز وذهاب الماء والأرض إليه ، فيُعلم أنه لولا قوى فيها أوجبت تلك الحركات وكانت مبدأ لها < . . . > توجد فيها . وكذلك قالوا فيما يوجد فى النبات والحيوان من قوة الغذاء وقوة النموّ

فأمّا قولهم انهم لم يدلّوا على وجود الطبيعة لإقرار الناس بها ، فالشىء لا يصحّ لإقرار الناس به كما لا يفسد لاختلافهم فيه . ولو كان حقًّا لإقرار مَن أقرّ به لكان فاسداً باطلاً لامتناع مَن امتنع منه ، فيكون الشىء فاسداً صحيحاً فى حالٍ وباطلاً حقًّا فى حال وهذا محالٌ . ويقال لهم لِمَ زعمتم أنّ الطبيعة لا تحتاج إلى دليل وقد خالفكم فى وجودها قوم من الفلاسفة القدماء . وما رأيتم إن قال خصماؤكم انهم لا يحتاجون على قولهم انه لا طبيعة إلى دليل ؟ وإنما لا تحتاج إلى دليلٍ الأشياء المشاهَدة وأوائل البرهان العقليّة ، وليس الطبيعة بمحسوسة ولا العلم بها أوّل فى العقل

وأمّا استدلالهم بالقُوى التى ادّعوها فيُقال لهم ما أنكرتم أن يكون الله جلّ وعزّ هو الموجِب بذاته لقوى سائر الأفعال ولطبائع الأشياء ؟ وإن لم

(٧) سقطت بعض كلمات قبل « توجد » والمعنى يقتضى : « < لما كانت تلك الحركات > توجد فيها » أو « < لم تكن > توجد فيها » — من النبات خ — (١٣) ولرايتم خ — (١٤) لا^٢ : أضيف على الهامش — (١٨) وطبائع خ

نَقُلْ بنسق قولكم فى الطبيعة فتكون له لا لها . ويقال لهم إن كانت حركة الأشياء وسكونها بطبيعة واحدة كحركة الحجر وسكونه ونموّ الإنسان ووقوفه فقد صارت الطبيعة الواحدة توجب شيئين متضادّين وهذا محال . وإن قالوا انّ تحرُّك الأشياء بقوة أخرى ، قيل فيجب أن تكون هذه الحركة قد بطلت من الساكن ، وإذا جاز أن تبطل جاز أن تبطل أيضاً قوة السكون وجاز أن تبطل الطبيعة من الأشياء . وإذا جاز أن يتحرّك الحجرُ | ويسكن بقوتين ٩٠ ظ
فما أنكرتم أن تبرد النار وتسخن بقوتين تردان عليها ؟ . فإن قالوا انّ قوةً فى الأرض بها تحرّكت نحو المركز لم تكن أولى بذلك من النار ، قيل لهم فانفصلوا ممّن زعم أنه لولا أنّ قوةً فى جرم الأرض بها قبلت القوة التى فيها جاز أن تحلّها القوة الذاهبة بالنار عن المركز

وقد أدخل يحيى النحوىّ على نفسه فى حدّ الطبيعة إدخالات وأجاب عنها جواباً فاسداً وهو أنه لمّا زعم أنّ الطبيعة ابتداء حركةٍ والفلك متحرّك وليس بساكنٍ فزعم أنّ جملة الفلك ساكنة لأنه لا يتغيّر عن حركته وأنه لا يتنقّل عن جملة موضعه . يقال له فقد صار الفلك متحرّكاً ساكناً وهذا محال ، فإن لم يكن هذا مُحالاً لم يكن قول القائل إن جسماً واحداً أسود أبيض فى حال محالاً . ويقال له إذا كانت أجزاء الفلك كلها دائمة الحركة والكل ليس غير الأجزاء فالفلك متحرّك غير ساكن . وكذلك السؤال عليه فى قوله انّ الأجرام السمائيّة فى نهاياتها فلذلك هى ساكنة ، وليس فى عودتها إلى نهاياتها مع دوام حركاتها ما يدلّ على سكونها ؛ ولو كانت واقفةً فى نهاياتها لجاز هذا القول

فأمّا زعمهم أنّ الطبيعة جوهر إلاّ أنها غير قائمة بنفسها ، فيقال لهم لِمَ لا زعمتم أنّ الأعراض جواهر وهى لا تقوم بأنفسها ؟

---

(١) فيكون خ — (١١) دخالات خ — (١٥-١٦) فى حل محال خ — (١٦) ويقال لهم خ

فأمّا قول يحيى النحويّ انّ الطبيعة قوة تنفذ فى الأجسام وتدبّرها ، فيقال له هل تخلو الطبيعة إذا كانت جوهراً من أن تكون تنفذ فى كل الجسم فيشيعَ جوهرُه فى كل الجسم ؟ وإذا جاز هذا فما تنكر من كون جسمين فى حال ؟ فإن قال ليست فى كله ، أبطل قوله ووجب أنّ بعض الجسم لا طبيعة فيه . وهذا خلاف قولهم

وممّا يُسئلون عنه أن يقال لهم : إنّا وجدناكم تصفون الطبيعة بما تصفون به الحيّ المختار العالم الحكيم فتقولون انها لا تفعل إلاّ حكمةً وصواباً وانها تقصد غرضاً وتفعل شيئاً لشيء يكون ، كفعلها للجنين العينَ للنظر واليدَ للبطش والأضراسَ للطحن وانها تضع جميع الأشياء مواضعها وترتّبها | على ما يجب ٩١ و
أن تُرتّبها عليه وانها تصوّر الجنين فى الرحم وتدبّره ألطف تدبير حتى يكمل ثم تدبّر الإنسان وتجلب له الصحة وتنفى عنه الأسقام حتى قال بقراط «الطبائع أطبّاء الأمراض» . ثم زعمتم مع ذلك أنها موات غير حيّة ولا حسّاسة ولا قادرة ولا مختارة ولا عالمة . وهذه مناقضة بيّنة وإحالة ظاهرة لأنّ ما وصفتموها به لا يكون إلاّ من الحيّ المختار . ولو أنّ قائلاً قال آخذ حجراً فقال هذا الحجر ليس بحسّاس ولا متحرّك من نفسه ولا يجوز منه تعقّل ولا تعلّم ولا قدرة ولا إرادة وهو مع ذلك حيّ ، لعلمنا أنه قد ناقض فى قوله ووصف الشيء بغير صفته . فكذلك حكمكم فى وصفكم الطبيعة بما وصفتموها به ممّا لا يكون إلا للحيّ المختار ؛ ثم زعمتم أنها موات غير مختارة . ويقال لهم إذا جاز أن تفعل الطبيعة ما وصفتم ويكون عنها ما ذكرتم وهى موات فلِمَ لا يجوز أن تختارها وتقصدها مع العلم بها وتريدها وهى موات ؟ . ويقال لهم كيف يكون الموات حكيماً ولا يكون مميّزاً وناطقاً ومحسّاً ، وكيف يأتى الترتيب والنظر من غير المميّز الحيّ ؟

---

(١٥) منه تفعل ولا تعلم خ

ويقال لهم أخبرونا عن الغضب والرضى والكراهة والإرادة والحب والبغض هل تقولون انها من أفعال النفس ؟ فإن قالوا لا وجعلوها للطبيعة فقد أبطلوا أفعال النفس وجعلوا الطبيعة علّة الأفعال التى لا تقع إلا من الحىّ المختار كما جعلوها علّة ما يقع عليه الطبع . وإن قالوا نعم قيل لهم وكذلك ما وصفتم من الأفعال لا يجوز أن يكون للطبيعة

ويقال لهم ما أنكرتم من أن تكون الأعراض تفعل حكمةً وصواباً وتكون قاصدةً لغرضٍ ؟ فإن مضوا على ذلك ازدادوا تجاهلاً ، وإن امتنعوا منه قيل لهم لأىّ علة امتنعتم من ذلك فإنّا نجد مثلها فى المؤلّف لا يفعل ذلك

ويقال لهم أيجوز أن يكون بناء دارٍ وتأليف مدينة بطبيعة لا من حىٍّ قادرٍ ؟ فإن قالوا لا قيل لهم وكذلك تركيب بدن الإنسان | لا يكون إلاّ من ٩١ ظ حىٍّ قادرٍ . ويقال لهم ما أنكرتم من أن يكون تركيب الإنسان للنفس المنطقيّة دون الطبيعة وتكون القُوى المُنمية والمغذية لها دون الطبيعة ؟ ونعكس قولكم فنعطى النفس ما للطبيعة كما أعطيتم الطبيعة ما للنفس المنطقيّة

ويقال لهم إنّ أكثركم أنكر علينا أنّ الله جلّ وتعالى ركّب الإنسان والله حىٌّ قادر — لأنّهم زعموا لم يشاهدوا ولا عقلوا حيًّا ركّب حيواناً — وزعمتم أنتم أنّ الذى ركّبه مواتٌ عاجزٌ

ويقال ما أنكرتم من أن تخترع الطبيعة الأجسام ؟ فإن قالوا اختراع الأجسام غير معقول : قيل لهم فانفصلوا ممن زعم أنّ تركيب شىء من الأجسام لهذا الإنسان غير معقول فقد قال بذلك جماعة ممّن جحد البارئ جلّ وعزّ والطبيعة التى تزعمون

(٤) ما يقع عليه بالطبع خ — (١٢-١٣) ونعكس قولهم فنعطى للنفس خ

فإن قالوا فما وجدناه فى المؤلَّف والحيوان من المنافع التى ما تخيّلناها ولا عرفنا شيئاً منها يدلّ على أنّ الطبيعة فعلت ذلك ، قيل لهم وما تنكرون من أن يكون البارئ فعل ذلك ؟ على أنكم قد وصفتم الطبيعة بكثير من وصف البارئ ، لأنكم زعمتم أنها جوهر لم يزل ليس بجسم وأنها لا تستحيل ولا تتغيّر ولا يلحقها كون ولا فساد وأنها تدبّر الكل وأنّ أفعالها حكمة وصواب . وإنما خالفتم بينها وبينه بتصييركم إياها فى الأشياء المطبوعة غير مفردة ولا قائمة بنفسها

ويقال لهم قد وجدنا الإنسان الشخصىّ عندكم يفسد ، فمن المحال أن لا تفسد الطبيعة التى فيه والاسطقسات < التى > عنها يكون الجسد ؛ والفلك كذلك وسندلّ على أنه يكون ويفسد فى غير هذا الموضع

وأمّا قول أرسطوطالس انّ الطبيعة أُلهمت بالحكمة من قبَل النفس وهى
٩٢ و مبثوثة فى العالم فإنه كلام خُرافى . ونحن ننقضه فى باب النفس وأقاويل | الفلاسفة فيها . ومن زعم أنّ فى الموات نفساً فقد جحد الضرورة

ويقال لجالينوس إنك وصفت الطبيعة بوصفين متضادّين فقلتَ وإنما فعلت الطبيعة ذلك — يعنى الأسنان والفم — تعمّدا ؛ ثم قلت انّ الحركة الإرادية < من > أعمال النفس ، والعمد لا يكون إلاّ للنفس كما أنّ الإرادة لا تكون إلا للنفس . وقلت انّ الطبيعة تُدبّر الحيوان ، وهذا معكوس وإنما الحى هو الذى يدبّر الطبيعة فيحمى مرّةً ويأخذ ما يراه من الأدوية مرّةً . ولو جاز أن يدبّر الموات الحيَّ لجاز أن يأمره وينهاه

وأمّا زعم الاسكندر أنّ أفعال الطبيعة فوق الأفعال التى تكون بالصناعات ، فيقال له وكيف تكون الأفعال العجيبة العالية الشأن للموات العاجز وتكون الأفعال التى هى دونها للحىّ القادر المختار ؟

(١) والحيوان والمنافع خ — (١٨) الموت خ — (٢٠) العاجزة خ

وناقض فرفوريوس فى قوله انّ الطبيعة تفعل بغير عقلٍ ولا فكرٍ ولا إرادة وليس تفعل بالاتّفاق وقد تفعل شيئاً من أجل شئ ؛ لأنّ هذا لا يكون إلاّ من العاقل المميِّز المريد

ولم أر أحداً منهم أطلق عليها لفظ الاختيار إلاّ ما حكاه يحيى النحوى عن فلوطينس . فإن كان هذا قد جعلها مختارةً وهى مواتٌ فقد بلغ الغاية فى المناقضة

وقد استدلّ فرفوريوس وغيره فى المقالة الثانية من «سمع الكيان» على أنّ الطبيعة إنما تفعل ما تفعل لغرض ومن أجل شئ من الأشياء . فإن قال انّ الطبيعة أجلّ <من> المهنة وأعظم قدراً كما أنّ الإنسان الحىّ الذى هو طبيعى أجلّ قدراً من الإنسان المصوَّر ؛ قال واذا كان ذلك كذلك وكان صاحب المهنة يفعل ما يفعل من أجل شئٍ مّا فكذلك الطبيعة إنما تفعل ما تفعل من أجل شئٍ مّا لا تجئ بالخبط والاتّفاق ؛ فيقال له أليس صاحب المهنة إنما يفعل من أجل شئٍ مّا وهو حى قادر مريد مفكّر عالم لما فى الشئ الذى يقصده ويفعل من أجله من المنفعة ؟ فلابدّ من نعم ؛ يُقال له أفكذلك الطبيعة ؟ فإن قال نعم نقض قوله ، وإن قال لا | فقد خالف موضوعه مثله . وقيل له ما تنكر من أن تكون المهنة يُفعل ٩٢ ظ
ما يُفعل بها لغرضٍ مّا ومن أجل شئٍ مّا ولا تكون الطبيعة كذلك ؟

ويقال لهم إنّ المهنة عندنا لا تفعل شيئاً ولكن ذا المهنة هو الذى يفعل لأنّ الفاعل هو النجّار والبنّاء لا البناء والنجارة ؛ والنجّار والبنّاء حيّان وهما أعلى من الطبيعة الموات . وإذا كان الإنسان الحىّ هو الفاعل فهو الطبيعىّ عندكم فكأنكم قستم الشئ على نفسه

واحتجّوا أيضاً ببناء الخُطّاف لوكره والزنابير لبيوتها وبآثار الحكمة فى ذلك وأنها فعلت ذلك لغرض مّا وأنّ فِعلَها ذلك بالطبع . فيقال لهم إنكم تخالفون

(٥) فلوطيس خ —(٦) المقالة الثامنة خ — (١٢) عالماً لما خ — (١٦) ولكن ذو خ

فى ذلك لأنّ فعل هذا الحيوان ليس هو بالطبع لأنّ الحىّ لا يفعل بالطبع ، وإنما المطبوعات كالنار وما جرى مجراها ، فكيف يكون أمثال هذه بالطبع ولها أفعال مختلفة كالطيران إذا احتاجت إليه والسكون إذا تعنّت واستغنت عن الطيران وكاختيارها كل شىء ممّا يغذيها دون غيره وتخيّرها لأوكارها المواضع العالية الكنينة . ولكن الحيوان وإن كان غير مطبوع فله اختيارٌ مّا وتمييز وإن لم يكن له كل التمييز ولا يبلغ منزلة العقلاء بعدُ . فهذه حيّة فاُجعل الطبيعة حيّة وإلاّ فقد خالفتَ حكم ما استشهدتَ به ، فأرِنا فى الطبيعة وقصدها مثالاً من الأشياء الموات كحرارة النار وهُوِىّ الحجر وإلاّ فدَعْ التلبيس . فإن قالوا إنّ الطبيعة تدبِّر تدبيراً طبيعيًّا وتقصد وتفعل قصداً وفعلاً طبيعيًّا ؛ قيل لهم انفصلوا ممّن زعم أنها تختار اختياراً طبيعيًا وتؤثر شيئاً على شىء إيثاراً طبيعيًّا وأنّ النار تُحرِق إحراقاً اختياريًّا . وهذا يتم وليس يجوز أن يفعل ويقصد ويريد ويؤثر إلاّ المختار الحى ، والمطبوع الموات لا يوصف بذلك

وأمّا زعم من زعم أنّ الطبيعة لا تفعل ولا تقصد وأنها ابتداء حركةٍ ؛ فيقال له ما تريد بابتداء حركةٍ وسكون ؟ أتريدُ | أنها إذا كانت حدثت الحركة ٩٣ و
والسكون والنموّ والغذاء وترتّبت الأشياء ووضعتها مواضعها ووُضع شىء لشىء بها ومن أجلها ؟ فقد وافقتَ القوم فى المعنى وخالفتهم فى الاسم . وإن أردت أنّ ما يحدث ليس بها ومن أجلها تركت القول بالطبيعة

وأمّا ما حُكى عن أطيقن أنّ العنصر وحده هو الطبيعة فإنّ الكلام عليه فى فعله كالكلام على من أثبت الطبيعة ، لأنه مواتٌ تحدث فيه ومنه الأشياء لا بمُحدِثٍ حىّ ولا بفاعلٍ حكمةٍ

---

(١) ليس بالطبع هو خ — (١٨) انطيقن خ — (١٩) يحدث خ

واستدلّ مَن زعم أنّ الطبيعة غير حكيمة ورام بذلك إبطالها وأنها تفعل لا بقصدٍ ولا ترتيب بأنها موات وبما نشاهد من العاهات فى أبدان الحيوان ومن نقصان أعضائهم وحواسّهم ، ومن قرون الأيابيل الطوال التى تضرّ بها وربما نطحتها فى أغصان الشجر حتى تُصاد وتتلف ، وما يحدث من طول مناقير بعض الجوارح حتى تمنعها من تناول ما تغتذى < به > ؛ وما فى الإنسان من الثديين اللذين لا ينتفع بهما ، ومن مجىء المطر فى غير إبّانه ومجىء البرد والحرّ فى غير أوقاتهما حتى يُفسدان الشجر وسائر النبات . وهذا داخل على الصنف الذين أثبتوا الحكمة للطبيعة . وقد زعم بعضهم أنّ ذلك لغلطٍ يعرض للطبيعة واعتذروا لذلك بأن قال يحيى النحوى فى المقالة الثانية من « تفسيره لسمع الكيان » انّ هذه الأمور طبيعيّة وليست بخارجةٍ عن الطبيعة ؛ لأنّ الذى أوجبته الطبيعة الكلّيّة التى أوجبت الكون والفساد بحركات الكواكب وتغيير العناصر ممّا توجبه بنية العالم . ولم تغلط الطبيعة الشخصيّة التى هى لكل واحد من هذه الأنواع ؛ وإنما منزلتها منزلة الصانع الذى إذا فسدت عليه الأشياء التى يعملها فصنعها على أحكم ما يمكنه ووقع فيها فساد لم يُنسب إلى غير الحكمة . كالخشبة ذات العُقَد والفساد الذى لا يمكّن النجّار الحاذق من صنعتها كرسيّاً جيّداً وسريراً مستوياً . قلنا فلن يخلو ذلك من أن يكون بغلط من الطبعة

٩٣ ظ الكلّيّة | أو ليس بغلط . فإن كان بالغلط منها فقد صارت الطبيعة الكلّيّة تغلط وتفعل الفساد لعلّةٍ من العلل وهذا خلاف قولهم . وإن جاز أن تغلط الطبيعة الكلّيّة جاز أن تغلط الطبيعة الشخصيّة ويؤول الأمر إلى ما قال هؤلاء . وقال بعضهم إنما حدث لشىء فى الهيولى يعوق الطبيعة عن تصويره على ما تحبّ ، فيقال لهم إنما زدتمونا دعوى أكدتم بها دعوى

(٤) وربما نطحتها خ — (٧) اوقاته ح — (١٠-١١) الذى أوجبها خ — (٢٠) فى ، كذا فوق السطر وفى النص : من

ويقال لمن زعم أنّ الطبيعة تفعل بغير قصدٍ فكيف زعمتم أنّ تركيب الإنسان من فعلها ، وكيف يقع مثل هذا من غير قصد ؟ بل يجب على حسب ما أعتللتم به أن تكون الطبيعة تُخطِئ وتصيب

وقد سألنا الجميع فى الطبيعة بما فيه كفاية . فأمّا ما حكينا عنهم فى الطبيعة وقول بعضهم انها فوق الفلك وقول الأُخر انها دونه فهو خلاف فيما بينهم ، وقد بيّنّا فى قولهما حجّتيهما

ويقال إنّ الجنين يتصوّر — زعمتم — بطبيعته ؛ وطبيعته هى صورته التى بها يتكوّن وينمى . فإذا كانت طبيعته هى التى تصوّره فقد صار المصوَّر هو المصوِّر . ولو جاز ذلك جاز أن يكون المؤلَّف هو المؤلِّف

وقد كان أبو هلال الحمصىّ المترجم لكتب اليونانيين زعم أنّ هذا العرض إنما هو فى الرحم ولكنه يخرج من الرحم فيداخل النطفة ويصوّرها كما تخرج من حجر المغناطيس قوّةٌ تجذب الحديد . وإنما قال ذلك هرباً من أن يقول إنّ المصوَّر هو المصوِّر . قيل أفليس حجر المغناطيس قد يفعل ذلك عندكم وبينه وبين الحديد فُرجة وحاجز ؟ فلا بدّ من نعم . يقال له فكذلك يجوز أن يكون الرحم والنطفة ؟ فإن قالوا نعم تركوا قولهم ؛ وإن قالوا لا خالفوا بين موضوعهم ومثله . ويقال إنّ تصوُّر الفرخ فى البيضة بمنزلة تصوّر الإنسان فى الرحم ، فأىّ قوة داخلت البيضة ؟ ويقال له كيف تخرج من الرحم أو من البيضة قوّةٌ فيكون عنها أشياء مختلفة كالسمع والبصر وغيرهما وجوهر الرحم جوهر واحد ؟ ويقال له لِمَ لا تقول انّ قوةَ تخرج من الأمّ دون الرحم
٩٤ و ومن الهواء ومن الزمان أو من | غير ذلك ؟

(٩) ان يكون المتولد خ — (١٠) هذا الغرض ؟ — (١٦) ومثلهم خ (راجع ص ١٢١ س ١٤)

وأمّا مَن زعم من أهل الدهر أنّ فى المنىّ قوّةً تُصوِّر الجنين إمّا منه وإمّا من دم الطمث فإنهم استدلّوا على صحّة ذلك بأنّ المنىّ إذا لم يكن فى الرحم لم يكن جنين . فيُقال لهم ولو كان بكون المنىّ يكون الجنين فقد يكون فى الرحم وتتمّ له الشهور ولا تجد المرأة علّةً ولا يكون الجنين ، فلسنا نرى وجودَ المنىّ إلّا بمنزلة عدمه . ويقال لهم ما يُدريكم لعلّ فى الرحم قوّةً تصوِّر الجنين فى المنىّ ؟ وهذه ظنون الاستدلالات

وأمّا زعم من زعم منهم أنّ فى الرحم قالباً يتصوّر فيه الجنين فإنهم قالوا : لابدّ للصورّ من مصوِّر يلامسه يعانيه أو تقذف النطفة فى قالب تتصوّر فيه ؛ فلمّا لم يكن فى الرحم مَن يُعانى ويلامس ولا يتهيّأ ذلك لو أراده مريد فى ظلمة الرحم وامتناع <....> التى هى النطفة ثبت أنّ النطفة تُقذف فى قالب . فيقال لهم فهل شاهدتم طينةً تقذف فى قالب فتأتى بعد قذفها مدّة طويلة ؟ فإن قالوا نعم أكذبهم الوجود ، وإن قالوا لا قيل لهم فما أنكرتم من أن تكونوا لم تشاهدوا مصوِّراً إلاّ بمؤاتاة ، وقد يجوز أن يصوِّر مصوِّرٌ لا بمؤاتاةٍ . ويقال لهم نرى النطفة جوهراً متشابه الأجزاء وحكم المتشابه الأجزاء كالذهب والفضة والنحاس إذا صُبّ فى قالب < .... > اختلفت صورتها لأنّ جوهرها وجوهر الإنسان مختلِفٌ ففيه عظم ومخّ رطب وعين دراكة وجلد يمنع من الإدراك . ويقال لهم وكيف ذهبت العين إلى موقعها دون أن تنزل عن موضعها ويكون فى مكانها بعضُ جسد الإنسان ؟ وكذلك السؤال عليهم فى سائر الأعضاء المرتّبة فى موضعها . ويقال لهم اعملوا على أنّ فى الرحم قالباً فيه يتصوّر الجنين . فهل

---

(٨) لا بد للصور خ — بملامسته ومعاه او تقذف الطبيعة خ — (١٥) لعل الصواب : فى قالب < أن لا تختلف صورته وأما النطفة فقد > اختلفت — (١٥-١٦) وجوهر الاسان خ

فى البيضة قالب يتصوّر فيه الفرخ ؟ فإن قالوا نعم أكذبهم الوجود ، وإن قالوا لا فكيف يتصوّر ؟ ويقال فى تصوُّر النبات والشجر مثل ذلك . ويُسئلون عن الحيوان الموجود فى الأرض من الحشرة ما السبب فى تصوُّرها ؟

٩٤ ظ وبعد فإنّ جالينوس قد عُنى بأمر التشريح و < كان > يدّعى فيه دعاوى ولكان مؤكّداً للقول بالدهر . ويقال لهم هبنا لا يمكننا تشريح أرحام النساء ، قد نُشاهد أرحامَ الغنم وأجوافها فلسنا نرى من ذلك شيئاً وكيف تصوّرت الأجنّة فيها

فأمّا ما حكاه جالينوس عن بقراط من أنّ مقام المنىّ مقام الفاعل والمفعول وقول أرسطوطالس انه يعطى الدم منه الحركة ويستحيل وقول جالينوس انه يكون من المنىّ . فما رأيته فى « كتاب المنىّ » حكى عن بقراط ولا عن نفسه فيه حجّةً بل ادّعى وتحكّم وهذى وخرف ، وأكثر ما رأيته قال فى ذلك انّ المنىّ إذا خرج من الرحم لم يكن الجنين وانّ المنىّ جوهر مبنىّ ملتئم الأجزاء يصلح للتمدّد . وهذه دعوى ادّعاها وقد خالفه فيها أرسطوطاليس . والذى نجده أنّ المنىّ قد يكون فى الرحم فلا يتكون منه ولا بحركته جنين . وفى ذلك إكذابُ قولهم انه عنه أو منه كان الجنين . وأمّا صلاحه للتمدّد فما هو إلاّ بمنزلة البُصاق والمُخاط والدم فى ذلك وليس فى هذا دلالة . وأمّا ما قاله بعد ذلك من أنّ العروق تمدَّد بالدم والشريانات بالروح ، فيقال له ما الدليل على ما ادّعيته فى الظلمات التى لا تقع عليها المشاهدات ؟

وأمّا قوله انّ الجنين بمنزلة النبات فإنه أراد أن يقرِّبه عند نفسه ممّا يدّعيه بعض الناس أنّ النبات من الطبيعة ، فالدلالة على أن الجنين والنبات جميعاً ليسا

---

(٣) من الحرشة خ — (١١) وحرّف خ — (١٢) ملتأم خ — (١٩) عند نفسه بما خ — (٢٠) على الجنين خ ، واضيف « أن » على الهامش

من الطبيعة دلالة واحدة . وشيء آخر وهو أنّ النبات لا يفارق بطبعه عندهم الموضع الذى نشأ فيه حتى يقطعه قاطع أو يقلعه قالع ، والجنين ليس كذلك لأنه يفارق موضعه من غير مزعج أزعجه . ووجه آخر وهو أنّ النبات منذ يكون إلى أن يفسد لا بدّ له من مكان متّصلٍ به وكائن فيه ومستقى منه ولا يجوز أن يكون كاملاً قائماً إلاّ كما وصفنا ، والحيوان أجمعه يكون تامّ الصورة كامل المعنى وإن فارق الرحم التى كان فيها . وأكثر النبات | إذا قُطعت رؤوسه نمى وكمل ٩٥و
ومنه ما تُقطع أغصانه وأطرافه فينفعه ذلك ولا يضرّ به ، وليس كذلك الإنسان . فإن كان الإنسان نباتاً لأنّ فيه حالاً تشبه النبات فمحال أن يكون غيره لأنّ فيه خِلالاً كثيرةً لا تشبه النبات

فأمّا ما حكاه جالينوس عن أنباذ قلس من أنّ أجزاء الإنسان منقسمة فى منىّ الذكر والأنثى فلا فصل بين هذا القول وبين من قال انّ أجزاء الولد من أحدهما أو منهما منبثّة فى رحم المرأة وانّ منىّ الرجل يجمعها وانها منقسمة فى الأغذية أو الهواء ، وهذه كلها دعاوٍ لا برهان عليها . وأمّا من زعم أنه يخرج من أعضاء الإنسان أجزاء لطيفة فيها من جنس كل عضوٍ من أعضاء بدن الإنسان فيقال لهم لو كان هذا على ما يزعم هؤلاء لوجب أن يكون ولد الأعمى أعمى وولد الأعور أعور وولد المقطوع اليد لا يد له وليس الأمر كذلك

واستدلّ من زعم أن لا نهاية لأجسام العالم من أقطاره بأن قالوا إنّا لم نشاهد جسمًا إلاّ وبعده ذراع من أى ناحيةٍ قصدنا إليه . فيقال لهم أخبرونا عن السودان الذين ينشأون فى بلادهم هل يجب عليهم أن يقضوا أن لا إنسان إلاّ أسود؟ فإن قالوا

(٢) التى بتر فيه خ — (٢-٣) كذلك لا يفارق خ — (٤) ومستقى منه خ — (٩) خلال خ — (١١) فلا يفصل بين خ — اجزاء الولد فى منىّ احداهما او منهما خ — (١٢) تجمعها خ — (١٣) دعاوى — (١٨) اليها خ

نعم أبطلوا ما نُشاهده ، وإن قالوا لا أبطلوا استدلالهم . ويقال لهم هل يجب على من نشأ فى القرية أن يحكم أنه لا برّ إلاّ ومن ورائه برّ ؟ ويلزمهم نظير ما ألزمناهم

واستدل أرسطوطالس <على> أنه لا نهاية لحركات العالم بأدلة أحدها أنه قدم فيه أنّ العالم قديم ، وهو قوله انّ الحركة إن كانت مبتدئة فى زمان فقد بقى الجسم زماناً لا نهاية له غير متحرّك ثم تحرّك ، وإذا كان له محرّك قديم حرّكه فقد استحال أو استحال الجسم الذى حرّكه . وأيّهما استحال فقد كانت حركة قبل أن تكون حركة . ولو أعطينا أنّ الجسم لم يزل لوجب أن يكون لم يزل يتحرّك ويسكن ولكن هذا مما نمنعه إيّاه . وقولنا انّ الجسم والحركة جميعاً حادثان ، وقد أفسدنا قبل هذا | ٩٥ ظ الموضع أن يكون البارئ جلّ وعزّ ذا فعل بعد أن لم يفعل فقد استحال . وهذا الدليل الذى ذكره فى « سمع الكيان » فى المقالة الثامنة منه

واستدلّ أيضاً على أنّ الحركة لم تزل بأنّ الزمان عدد حركة الفلك أو حادث عنها ، ولو حدث الزمان لكان قبل حدوثه زمان لأنه لا بدّ لمن أثبت حدثه من أن يقول كان بعد أن لم يكن . والقبل والبعد وكان بعد أن لم يكن أدلّة على الزمان . فإذا قال قائل كان الزمان بعد أن لم يكن فقد أثبت زماناً قبل حدوثه ، وإذاً ثبت أنّ الزمان قديم والحركة قديمة . وهذا دليل استدلّ به فى مقالة اللام من « كتاب ما بعد الطبيعة » . وهذا شبيه بدليل قد استدلّ به برقلس ، وقد قلنا فى مناقضته فيه بما نكتفى به

غير أنّا نقول أيضاً إنّا نجيب بغير ما قدّرته جواباً ونقول إنّ الزمان متناهٍ ؛ وقول من قال انه لا أوّل له محالٌ وهذا إنما هو تعلّق بالشغب فى الألفاظ . وقد نقول يوم السبت قبل يوم الأحد ، فإن قالوا انّ بينهما آناً قيل لهم أوليس

---

(٤) مبدأه ح — (٨) جميعا حادثين خ — (٩) وعز اذا فعل خ — (١٢) اثبت حدّه خ — (٢٠) بينهما آن خ

يوم السبت قبل الآن الذى بينه وبين الزمان ؟ فلابدّ من نعم . يقال لهم فعلى قياس ما استدلّ به أرسطوطالس يجب أن يكون زمانان معاً فى حالٍ . ويقال لهم أليس أجزاء الزمان تحدث وتبطل ؟ فلابدّ على قوله من نعم وإلاّ كان يوم السبت لم يزل فيجب أن يكون لا يزال . يقال له أفحدوثه وبطلانه فى زمانٍ ؟ فإن قال لا وهو قوله : قيل له فقد صار الزمان يحدث ويبطل لا فى زمان ؛ وهذا نقض قولك .

ويقال له إذا زعمت أنّ الزمان إن كان حادثاً فلا بدّ من أن يكون قبل < حدوثه زمان > فبأىّ شئ تنفصل ممّن زعم أنّ المكان إن كان موجوداً فى العالم فلابدّ من أن يكون فى مكانٍ ؛ فيبطل هذا القائل المكانَ أو يكون كل مكان فى مكان لا إلى نهاية ؟

وممّا يستدلّ به أيضاً على قدم الحركة بأن زعم أنّ حركة الفلك دوريّة ؛ وإذا كانت دوريّة فلا ابتداء لها ولا انتهاء . وقد نقضنا هذا فيما أتى به ابرقلس وأذكر ما به ههنا

وقد زعم ثابت بن قرّة أنّ حركة الفلك حركة | واحدة لم تزل ولا تزال وأنها إنما ٩٦ و
تكون حركاتٍ على قدر ما نتوهمه ونعلمه فيها . وإنما قال هذا هرباً من أن يلزمها العدد فيكون إمّا زوجاً وإمّا فرداً ويلزمه فيها مسائل توجب التناهى ؛ فزعم أنها تحدث دائماً وسمّاها حركةً تجرى — قال — لأنها حركة دائمة ؛ وكيف تكون حركات وليس يفصلها سكون ؟ يقال فيجب أن تكون حركته فى زمان أرسطوطالس هى حركته فى زماننا هذا ، ولوجاز هذا لجاز أن يكون زمان أرسطوطالس هو زماننا وهذا تجاهل . بل يجب أن تكون موجودةً معدومةً . لأنّ ما مضى منها فليس هو الساعة وما منها الساعةَ الفلكُ متحرّكٌ به فموجود ؛

---

(١) لعل الصواب : وبين الأحد — (١٧) فقال يبحث خ — (١٨) هى حركته : مكرر فى خ — (٢٠) به موجود خ

فهى موجودة معدومة وباقية مستأنفة إذ كان منها ما قد مضى ومنها ما يستأنف . ويقال له لِمَ زعمت أنّ حركة الفلك حركة واحدة ؟ فإن قال لأنه لا سكون بينها وكل حركة لا يفصلها سكون فهى واحدة ، قيل له أليس هى واحدة وإن منها ما قد مضى ومنها ما لم يمض ؟ فلا بدّ من نعم . يقال له فما تنكر من أن تكون حركةً واحدةً وإن فصلها سكونٌ ؟ فإن قال إنّ قولك ماضٍ وأتى ومضى ولم يمض إنما هو على حسب ما تتوهّمه : قلنا لم نسأل عن توهّمنا وإنما سألنا عن الحركة وحكمها فى أنها واقفة وماضية ومستأنفة لا عن غير ذلك . ويقال لهم أفرأيتم إن توهّمنا فى حركة الفلك سكوناً تكون حركتين ؟ فإن قالوا نعم قيل لهم وكذلك لو توهّمناها جسماً لكانت جسماً ؟ فإن قالوا لا قلنا ولا يجب إذا توهّمناها ماضيةً أن تكون ماضيةً وإذا توهّمناها مستأنفة أن تكون مستأنفة ، فأجيبوا عنها فى نفسها واتركوا التعلّق بالتوهّم . فإنّا لم نسأل عنه ولا فَرَجَ لكم فيه . ويقال له أخبرنا عنّا لو توهّمنا الجوهر غير قائم بنفسه والعرض قائماً بنفسه والفلك مربّعاً أو مثلّثاً أو من الطبائع الأربع أو كائناً فاسداً كان يجب أن يكون ما توهّمناه على ما توهّمناه ؟ فإن قالوا نعم تركوا قولهم ؛ وإن قالوا لا قلنا
٩٦ ظ وكذلك إذا توهّمنا | حركة الفلك التى هى واحدة فى نفسها حركاتٍ كثيرةً لم يجب أن تكون حركات كثيرةً

وزعم ثابت بن قرّة أنّ مالا نهاية له قد يكون موجودا بالفعل . وزعم أنّ له نصفاً لأنه — زعم — لا ثلاثة منه مضت إلاّ وهى نصفٌ لستة ولا خمسة إلاّ وهى نصف لعشرة ؛ وزعم أنه يزيد وينقص . وزعم أنّ له نصفاً لأنّ ما يمضى عشرات ولا عشرة إلاّ وفيها خمسة أفراد وخمسة أزواج ، فأمّا الأفراد فالواحد والثلاثة والخمسة والسبعة والتسعة وأمّا الأزواج فالاثنان والأربعة

---

(٢١) فالاثنين ح

والستة والثمانية والعشرة . فيقال له إذا زعم أن ما لا نهاية له < .... > أوليس إنما زاد على نهايةٍ يجاوزها ما زاد ؟ فإن قالوا < لا > كابروا ، وإن قالوا نعم أقرّوا بتناهيه . فإن قال الحركات متناهية من إحدى جهتيها وهى الجهة التى تُلقى منها ؛ قيل له فتناهيها من إحدى جهتيها أليس هو تناهى مالا نهاية له ؟ فلا بدّ من نعم . وإذا جاز أن يتناهى ما لا نهاية له من جهةٍ فِلمَ لا يجوز أن يتناهى من جهتين ؟ ويقال له إذا جاز أن يكون ما لا نهايه له يزيد وينقص فلِمَ لا يكون ما يتناهى لا يزيد ولا ينقص ؟ ويُقال له إن كان لما لا نهاية < له > نصف على الوجه الذى وصفت فأُزعم أنّ له طرفين لأنّ ما مضى منه عشرات ومئون وألوف وهذه كلها أوّل وآخر

وزعم أنه لا حركة بعينها إلاّ محدثة وجميعها قديم — قال — كما أنه لا حبّة من حبّات الحنطة إلاّ ولها شكل وصورة وللكرّ منها [صورة] شكل وصورة ليس لكل واحدة منها . فيقال له فأخبرنا عن إنسان لو أثبت كل إنسان بعينه أسود هل يجب عليه أن يقول كل إنسان أسود ؟ فإن قال لا تجاهل وقد سألناه عن هذا ؛ فقال نعم قلنا فلِمَ لا يجوز له أن يقول إنّ كل إنسان بعينه أسود والجميع بيض ، ونجعل هذا قياساً بحبّات الحنطة والكرّ ؟ فلم يكن عنده فى هذا فصل

وحُكى عن أبى يوسف بن إسحق الكندىّ أنه كان يزعم أنّ حركة الفلك واحدة والزمان واحد لم يزل وأنّ غداً موحود غداً معدوم اليوم وأنّ اليوم موجود | اليوم معدوم غداً وأنهما غير منفصلين فى وجود ولا وهم . فيقال ٩٧ و
له فقد كنّا نحن إذن بما نحن أشخاص فى زمن بطليوس بل نحن كائنون فى الزمان الذى يأتى بعد ، وهذا تجاهل . ويقال كيف ندخل نحن فى الزمان

(٨) مائين خ — (١٢) لكل واحد

الذى يأتى أو يأتى هو إلينا حتى نكون فيه والأشياء على مراتبها وليس حدوث؟ ويقال له فيجب على هذا القول أن تكون حركة اليوم هى حركة غداً ، وإذا جاز هذا فلِمَ لا يجوز أن تكون حركة الإنسان اليوم حركته غداً ؟ وهذا محال كله وتجاهل <إلاّ> أن يُفهم منه القول بالدهر

ويقال لأرسطوطالس ومن يذهب مذهبه فى تناهى أجسام العالم وارتفاع النهاية عمّا مضى من حركاته : إذا كانت لا حركة إلاّ وقبلها حركة فلِمَ لا تزعمون أنه لا ذراع إلاّ وبعده ذراع

واستدلّ بعضهم على أنه لا حركة إلاّ وقبلها حركة بأنهم لم يشاهدوا حركةً إلاّ وقبلها حركة . فيقال لهم أخبرونا عن إنسانٍ دخل على قوم وهم مجتمعون فى دارٍ هل كان يجوز له أن يقول إنه لا واحد منهم إلاّ وهو مجتمع مع صاحبه فى تلك الدار لأنه لم يشاهدهم إلاّ كذلك ؟ فإن قالوا نعم تجاهلوا ؛ وإن قالوا لا نقضوا علّتهم ، وكذلك إن قال إنّ قبل كل حركة حركة

فأمّا ما حكاه فلوطرخس عمّن زعم من الفلاسفة أنّ العوالم بلا نهاية فإنه حكى عن مطرود<ور>س منهم أنه احتجّ لذلك بأن قال إنه محال أن تنبت سنبلة واحدة فى صحراء واسعة وكذلك لا يكون عالمٌ واحدٌ فيما لا نهاية له . وهذا إنما هى حجّة — إن صحّت — على من يزعم أنّ الأشياء لا نهاية لها وأنّ العوالم واحدة منها عالم واحدٌ . وبعد فقد تكون ؟ صحراء فيها سنبلٌ وغير سنبل ؛ فهل يجوز أن تكون عوالم وغير عوالم ؟ فإن قال نعم ترك قوله ان الأشياء عوالم لا نهاية لها . وإن قال لا خالف موضوعه

---

(٢) هى حركته عداً خ — (٤) <الا> : فى الاصل بياض قبل « ان » — (٨) لم يشاهدوا خ — (٩) عن انسان : وعلى الهامش : « لـ ان انسانا » — (١٠) لا واحد منهما خ — (١٤) = Μητρόδωρος ، مطرودس خ — (١٧) واحدة منها : كذا فى الاصل

وقد سألهم أرسطوطالس فى المقالة الأولى من كتابه | «فى السماء» فى ٩٧ ظ ذلك فقال : ليس يخلو عناصر هذا العالم من أن تكون موافقةً لتلك العناصر فى المعنى أو فى الاسم . فإن كانت فى الاسم فتلك النار ليست بمحرقةٍ وكذلك سائر العناصر ليست كهنه ، وإنما علّق هذا القائل أسماء العناصر على غيرها . وإن كانت فى المعنى وكانت نارُ هذا العالم تذهب عن مركزه فلو توهّمنا عالماً فوق هذا العالم لكانت النار تذهب إلى مركزه ؛ وهذا خطأ وهو داخل فى القسم الأوّل . فإن قالوا انّ كل عالم يذهب عن مركزه يفسُدْ . قيل لهم إنّ النيران ليس تختلف حركاتها لاختلاف أماكنها فالنار التى فى المشرق تذهب عن المركز والنار التى فى المغرب أيضاً تذهب عنه . ويقال لهم إذا جاز أن يكون فى نار هذا العالم منهب عن مركزه فقد اختلف حكمها ، فما ينكر قائل هذا القول من أن تكون نار هذا العالم محرقة ونار ذلك العالم ليست محرقة ؟

فأمّا ما حكاه عن سالوقس فإنه احتجّ لقوله فى أنّ هذا العالم لا نهاية له بأن قال : إذا تناهى العالم فهل يتناهى إلى شئ أو لا إلى شئ ؟ فإن كان إلى شئ فهذا قولى ، وإن كان لا إلى شئ فيجوز أن يطابق لا شيئاً ويماسّ لا شيئاً كما تناهى لا إلى شئ . فيقال له ما تنكر أن يكون التناهى إنما هو أن يكون للشئ نهايةحالّة فيه وليس يحتاج إلى غيره ؟ والمماسّة تقتضى مماسّين كما أن المشاركة تقتضى مشاركين

قالوا ولو أنّ واقفاً وقف فى آخر حدٍ من حدود العالم هل كان يرى شيئاً أم لا يرى شيئاً ؟ فإن كان يرى شيئاً فهو قولى . وإن كان لا يرى شيئاً

---

(٧) قالوا بان كل عالم خ — (٩) على المركز خ — (١٣) سالوس خ — (١٥) مطابق خ — (١٧) والمماسة تقتضى مماسة ح

فهل يجوز أن يُخرج يده أم لا ؟ فإن قال لا قيل فما الذى يمنعه ؟ وإن قال نعم قيل فإذا تحرّكت يده فهل تتحرّك فى شىء ؟ فإن قالوا نعم قيل هذا قولى ، وإن قالوا لا قيل لهم فإذا تحرّكت يده لا فى شىء فلِمَ لا يماسّ شيئاً ؟ ويقال لمن اعتلّ بهذا ما تنكرون من أن يكون الرائى إذا توهّمناه واقفاً على حدّ العالم لا يرى شيئاً إذا كان لا يترائى له ؟ وأمّا ليخرج يده فقد قال قوم | انه ٩٨و
لا يجوز ليس لأن مانعاً يمنعه ولكن لأنه محالٌ تحرّكه لا فى شىء لأنّ الحركة قطع لمكان فإذا لم يكن مكان فلا قطع ؛ وقال آخرون <إن> جاز أن تتحرّك يده لا فى مكانٍ فجائز أن يبطل المكان وتتحرّك اليد

وأمّا من زعم أنّ العالم واحد وبعد ذلك عنصر لا نهاية له فلم أقف لهم على علّة ، ولكن يقال لهم ما تُنكرون من أن يكون عوالم لا نهاية لها وراء ذلك العنصر وذلك الخلاء ؟

---

(٤) واقعاً خ — (٥) اذا كان لا يترقى له خ — وانما ليخرج خ — (٧) <ان> جاز : جائز خ — (١١) لها قزلّ ذلك خ — الخلاء آخر المقالة والحمد لله حق حمده ومستوجب شكره وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً وحسبنا الله ونعم الوكيل

٤

مقالة فى أمارات الإقبال والدولة

ذكر البيرونى هذا العنوان فى قسم ما ألفه الرازى « فى فنون شتى » (١) وذكر ابن أبى أصيبعة المقالة بعنوان « كتاب علامات إقبال الدولة » (٢) . وقد اعتمدنا فى نشرتنا على النسخة المخطوطة المحفوظة بخزانة راغب باشا تحت رقم ١٤٦٣ ورق ٩٨ و — ٩٩ ظ ، والمقالة ترد فيها عقب « المقالة فيما بعد الطبيعة » المنشورة من قبل(٣) . ويحتوى هذه المقالة سياسى أكثر منه فلسفى ولعل الرازى ألفها قصداً منه إلى التقرب من بعض أمراء زمانه (٤)

---

(١) فهرست كتب الرازى رقم ١٨٢

(٢) ج ١ ص ٣١٨ س ٢٩

(٣) راجع ما قلناه فى ص ١١٣

(٤) تذكرنا مقالة الرازى رسالة منسوبة إلى يعقوب بن إسحق الكندى « فى ملك العرب وكيته » غير أنّ الرازى لا يكاد يشير فيها إلى أحكام النجوم كما فعل الكندى . راجع O. Loth, *Al-Kindi als Astrolog* (Morgenländische Forschungen, Leipzig 1875, p. 261-309).

بسم الله الرحمن الرحيم

قال أبو بكر محمد بن زكرياء الرازىّ : اعلم أنّ الأمر المسمَّى إقبالاً ودولة وإن كان القول فى سببه والنظر فيه والإبانة عنه عسراً غامضاً وطويلاً بعيداً فإنّ لمجيئه وموافاته أمارات وشواهد مبشّرة به . وغرضنا فى هذه المقالة ذكر
٩٨ ظ بعض هذه الأمارات | باختصار وإيجاز ما أمكن ذلك

فنقول وبالله التوفيق : إنّ من أمارات الإقبال التنقّل والعلم < الذى > يقع للمرء ضربة واحدة ورفعه إلى حال جليلة بالإضافة إلى ما كان عليها . وذلك أنّ حدوث مثل هذه الحال يدلّ على تيقّظ السعادة له — كائناً ما كان . عن أى سبب كان إلهىّ كان أو طبيعى — بقوة قوية لا تكاد تقصر وتنى وتخمد سريعاً لفرط قوتها وغزارة مادّتها . والدليل على ذلك اضطلاعها بنقل المنقول هذا النقلَ الغريب البديع الذى لا يمكن أن يحدث من قوة مهينة ولا نزرة مادّة ، فوقوع النقلة من حاله إلى ما هو أجل منها كثيرا جدًّا من أمارات وفور قوة الناقلين وغزارتها ومن أجل ذلك هو أحبّ الأسباب الدالّة على الإقبال

ومن أمارات الإقبال والدولة اتّساق الأمور واطّرادها ومجيئها ووقوعها على موافقة التنقل المُدال ولو فى دقائق الأشياء وخسائسها فضلاً عن جلائلها وعظائمها ، لأنّ ذلك يدلّ على أنه مسوس ومكفىّ ومؤيّد بقوة غير قوته وأنه متكفّلٌ به ومصنوع له

وقد كانت قدماء الملوك وأجلّتهم يستدلّون بما يقدّم إليهم الطبّاخون من الأطعمة التى كانت تقع بوقوع شهواتهم — من غير أن يكونوا تقدّموا إليهم فيها

---

(٨) كائنا ما : وفوق السطر : من كان — (١١) أن تحدث : اضيف على الهامش
(١٣) وعزارته خ — (١٥) التنقل ، صححه الاستاذ احمد أمين : التبتل ح

وأمروهم بها — على ثبات الإقبال والدولة فضلاً عمّا يقع من < غير > ذلك من جلائل الأشياء وعظائمها كنكبات الأعداء وبوار المضادّين والمخالفين والمنازعين

ومن أمارات الإقبال والدولة ما يحدث من أخلاق النفس الموافقة للرياسة المَعْنِيّة المُقوِّية عليها بعلوّ الهمّة والنبل والجود وقلّة مهابة الأكفاء وفضل الرأى وإجادته . فإنّ مثل هذه الأمور لا تحدث فى الإنسان إلاّ وهو يُراد | ٩٩ و
للرتبة التى يرتقى إليها بهذه الأخلاق ونحوها ؛ فأعلمه

ومن أمارات ذلك أيضاً عشق الرياسة وفرط محبّته لها حتى إنه لا يرى عيشاً إلاّ بها ولا يَهِمْ أمراً سواها . فإنّ ذلك يدلّ على أنه مهيّأ لها ؛ لأنّ الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً بتّةً ولا تترك قوة عطلاً ؛ ولم يكن يتمكّن فى نفسٍ هذا المعنى هذا التمكّنَ ويقوم فيها هذا المقامَ إلاّ وهى نفس مهيّئة للرياسة لا غير . ولولا ذلك لكانت هذه القُوى فيها فضلاً وباطلاً ؛ وذلك ما لا يكون

ومن أمارات ذلك أيضاً ما يحدث له من الحِلم والتُؤَدَة فى الأمور التى فيها لَبسٌ وشبهة ؛ لأنّ ذلك يدلّ على أنه محروس من ركوب الخطايا والوقوع فى الزلل وأنه مجرىٌّ به إلى إدراك حقائق الأمور

ومن أمارات ذلك أيضاً فضل صدق ودقّة حسّ النفس والادّكار والتخمين على ما كان له قبلُ ؛ فإنّ ذلك يدلّ على أنه مسدَّد موفَّق بقوة إلٰهيّه تجرى به إلى أن يكون فاضلاً ورئيساً سائساً لشدّة حاجة الرئيس والسائس إلى فضل وعلم واستغناء المسوسين عن مثل ذلك لانتساب أمرهم إلى السائس واكتفائهم بسياسته

ومن أمارات ذلك أيضاً الميلُ إلى موافقة الخلطاء والأصحاب والأعوان

(١) يقع من ذلك ومن حلائل خ — (٥) فان قيل هده الامور خ — (٦) إليها وبهذه خ — (٩) باطلاقه ولا خ — ولم يكن ليمكن خ — لعل العنوان : من النفس — (١٠) وتقوم خ — (١٢) له فى الحلم خ — (١٦) والتخمين على ما خ — (١٨) المسوس عن خ

والمحبّة لصلاح أمورهم باستجلاب مَوداتهم وخلوصهم له — لأنّ ذلك يدلّ على أنه قد أُعطى القوة التى تدوم — وتسخيرهم وربطهم بها لنفسه ؛ و [فى] ذلك أن لا يتفرّقوا عنه وأن لا يُضمروا له سوءاً وأن لا يروا عيشاً إلاّ معه وبه. وتتج <من> ذلك صِدقُ مجاهدتهم الأعداء عنه وبذلهم أنفسهم دونه

ومن أمارات ذلك أيضاً إقبال الخدم والأصحاب .. عليه . وفضل إجلالهم ومهابتهم له من غير أن يكون حدثت له فى ذلك الوقت حالة ظاهرة توجب
٩٩ ظ ذلك | من مزيد فى رتبةٍ أو زيادةٍ فى إحسانٍ أو إساءةٍ ؛ فإنّ ذلك إذا كان دلّ على أُبّهةٍ حادثةٍ إلٰهيّة واقعة فى النفوس طارئة عليها دلالةَ الرياسة والدولة

ومن أمارات ذلك أيضاً خُلوّ قلبه من الضغائن والأحقاد التى كانت فى نفسه على أكفائه وأجلّة أصحابه وخُلطائه فضلاً عليهم ؛ وإنها ممّن يُحبّ أن يسوس ويستصلح لا ممّن يستفسد

ومن أمارات ذلك أيضاً ميل النفس إلى العدل وكراهيتها الجور وإن كان له عاجلُ ناجز ؛ لأنّ ذلك يدلّ على أنّ نفسه موقِنة بالتمكّن من الملك ودوامه وليست مختطِفة مغتنمة . وليس ذلك منها إلاّ بحمل قوة إلٰهيّة لها على ذلك ، ولن يقع هذا الحمل منها لها على هذا المعنى إلا وقد أهّلها لدوامه وبقائه وأكسبه ذلك ميل الرعاية المملوكين والمسوسين إليه . وفى ذلك توطيد ملكه وإرساء قواعده وبعده من الوهن والتضعضع وانعزال المناوئين والمضادّين وإجلالهم إيّاه وشوقهم إلى مثل حاله إن ساسه

فهذه أمارات الإقبال الأشرف الأعظم والتى يرجع إليها ويدخل فى جملتها سائر الأمارات الصغيرة الجزئية

---

(١١) تسوس خ — وستصلح الا من ستفسد خ — (١٣) عاجل ماحر خ — (١٤) قوة الهيئة خ — وان يقع خ — (١٥) وقد أهله خ — (١٥-١٦) والسته ذلك قبل الرعايابالملوكين خ — (١٧) وانحزال خ — ساسه : كذا خ — (١٩) الجزئية آخر المقالة والحمد لله حق حمده ومستوجب شكره وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله الطيبين الطاهرين وسلامه خ

٥

من كتاب اللذة

للرازى منهب مشهور فى اللذة أشار إليه فى كتاب الطب الروحانى (١) وفى كتاب السيرة الفلسفية (٢) وجعله أيضاً موضوعاً لتأليف خاص له سماه ابن النديم (٣) « كتاب اللذة مقالة » وسماه البيرونى (٤) « فى اللذة » وسماه الرازى نفسه (٥) « مقالة فى مائية اللذة » . أما ابن أبى أصيبعة (٦) فقد لخص موضوعه قائلا « كتاب فى اللذة غرضه فيه أن يبين أنها داخلة تحت الراحة »

يظهر أن الرازى تأثر فى قوله فى اللذة والألم بما قاله افلاطن فى كتاب طيماوس (٧) ولعله لم يرجع إلى ترجمة هذا المصدر مباشرة (٨) بل اقتبس منهبه منه بتوسط تأليف لجالينوس أو غيره من أطباء اليونان (٩) ، وقد نرى

---

(١) راجع من فوق ص ٣٨ - ٣٩

(٢) راجع من فوق ص ١٠١ - ١٠٣

(٣) ص ٢٩٩ س ٢٥ ، راجع ايضاً ابن القفطى ص ٢٧٣ س ١٤

(٤) فهرست كتب الرازى رقم ٦٤

(٥) كتاب الطب الروحانى ص ٣٨ س ٥

(٦) ج ١ ص ٣١٥ س ٣٠

(٧) ص 61 d-e ، راجع ايضاً De Boer فى ص ١٥ من مقالته المذكورة من فوق (ص ٢)

(٨) ورد فى فهرست كتب الرازى ذكر « تفسير كتاب طيماوس » (راجع البيرونى رقم ١٠٧)

(٩) راجع أيضاً قول الشيرازى المذكور فيما يلى

جالينوس يذكر فى « تلخيصه لكتاب طيماوس » (١) رأى افلاطن بهذه العبارة :

« إن افلاطن بعد هذا قال فى اللذة والأذى هذا القول : أما أمر اللذة والأذى فعلى هذا ينبغى أن يتوهم ، وهو أن كل أثر خارج عن المجرى الطبيعى يظهر ويبدو جملة فى دفعة فهو مؤلم والرجوع جملة فى دفعة إلى الحال الطبيعية لذيذ . وأما ما يكون يبدو قليلا قليلا فغير محسوس وما كان على ضد ذلك فأمره على الضد . وأما الشيء الذى يكون بسهولة فكله لا يحس ولا يكون منه ألم ولا لذة » (٢)

هذا وإن ابن القفطى (٣) وأبا الفرج بن العبرى (٤) والعلامة الحلى (٥) يرون

---

(١) ضاع الأصل اليونانى لهذا الكتاب الذى هو قسم من جوامع كتب افلاطن لجاليوس . وقد وصلت إلينا ترجمة عربية منسوبة الى حنين بن اسحق سأنشرها مع صديقى R. Walzer فى سلسلة البحوث المتعلقة بترجمة كتب افلاطن الى اللغة العربية (Plato Arabus I)

(٢) هذا النص مأخوذ من نسخة آيا صوفيا ٢٤١٠ ورقة ١٠و وهو يوافق قولى افلاطن كل الموافقة

(٣) ص ٢٥٩ - ٢٦٠

(٤) تاريخ مختصر الدول نشره الأب أنطون صالحانى ، بيروت ١٨٩٠ س ٧٧ : « وفى هذا الزمان كان فورون الفيلسوف الكلدى | وعند ابن القفطى : اللذى | وكانت حكمته هى الحكمة الأولى .... ثم مال الناس عنها وقد انتصر لها أناس من المتأخرين منهم محمد بن زكرياء الرازى لأنه لم يتوغل فى العلم الإلهى ولا فهم غرض أرسطوطاليس فيه فاضطرب رأيه وتقلد آراء سخيفة وانتحل مذهباً عيناً مذهب فورون وذمّ أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدى سبيلهم . وفرقة فورون يعرفون بأصحاب اللذة لانهم كانوا يرون أنّ الغرض المقصود إليه فى علم الفلسفة اللذة الحاصلة للنفس بمعرفتها وهى مع البدن لإنجائها من عذاب الجهل فى الآخرة كما هو رأى أرسطو لأنّ النفس لا بقاء لها بعد البدن عندهم »

(٥) راجع من تحت ص ١٤٤ تعليق ٢

أن الرازى أخذ مذهبه عن فورون (Pyrrhon) اللذى (١) ولعلهم يقصدون إلى

(١) يظهر أنّ هـذا الاشتباه نشأ من سقط حدث فى نسخة قديمة لتأريخ الحكماء لابن القفطى أو فى المصدر الذى اعتمد عليه ابن القفطى عند إحصائه لفرق الفلاسفة اليونانيين (ص ٢٥ - ٢٦) ، وهذا الفصل مأخوذ من تأريخ الفلاسفة لحنين ابن اسحق ومن رسالة أبى نصر الفارابى فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (راجع (*Alfārābī's philosophische Abhandlungen*, p. 49-50) واقتبسه ابن القفطى منهما بواسطة كتاب طبقات الأمم لصاعد الاندلسى (طبعة مصر ص ٣٤ - ٣٦) . قال ابن القفطى : « وأما الفرقة المسماة من الآراء التى كان يراها أصحابها فى الفلسفة فشيعة .... [بياض فى الأصل] وأما الفرقة المسماة من الآراء التى كان يراها أصحابها فى الغرض الذى كان يقصد إليه فى تعلم الفلسفة فشيعة فورون (كذا) ويسمون أصحاب اللذة لأنهم كانوا يرون الغرض المقصود إليه فى علم الفلسفة اللذة التابعة لمعرفتها » . وأما ما نقرأ عند صاعد الاندلسى وعند الفارابى فهو : « وأما الفرقة المسماة من الآراء التى كان يراها أصحابها فى الفلسفة فشيعة فورون [فهى الفرقة التى تنسب إلى فورون وأصحابه وتسمى المانعة لأنهم يرون منع الناس من العلم ، كذا ف] . وأما الفرقة المسماة [التى سميت ف] من الآراء التى كان يراها أصحابها [أهلها ف] فى الغرض الذى كان يقصد إليه [فى الغاية التى يقصد إليها ف] فى تعلم الفلسفة فشيعة [فهى الفرقة المنسوبة إلى ف] أفيفورس آلخ » . ونتيجة مقابلة هذه النصوص أنّ ابن القفطى فى مادّة « فورون اللذى » (ص٢٥٩ - ٢٦٠)خلط فورون بأفيقورس وأنّ ابن العبرى والحلى نقلا ذلك عنه . راجع أيضاً M. Steinschneider. *Al-Farabi* (St. Pétersbourg 1869), p. 128.

وأيضا لم يصرّح أحد ممن ألف قبل ابن القفطى أنّ الرازى تأثر بمذهب أفيفورس — فضلا عن مذهب فورون — فى اللذة ، بل نرى أنّ ابن القفطى عند ارتباطه الرازى « بفورون » وبأصحاب اللذة من الفلاسفة اليونانيين (ص ٢٦٠) اشتبه عليه ما قرأه فى كتاب طبقات الأمم . وذلك أنّ صاعد الأندلسى بعد إحصائه لفرق الفلاسفة القدماء وتفريقه بين الفلاسفة الذين كانوا قبل سقراط وبعده يذكر الرازى قائلا : « وقد صنف جماعة من المتأخرين كتباً على مذهب فيثاغورس وأشياعه وانتصروا فيها للفلسفة الطبيعية القديمة وممن صنف فى ذلك أبو بكر محمد بن زكرياء الرازى وكان شديد الانحراف عن ارسطاطاليس آلخ » (سنذكر باقى النص فى الفصل فى "العلم الإلهى للرازى) . أما ابن القفطى فى ترجمته لفورون اللذىّ فقد نقل هذا القول عنه (« وقد صنف أناس من المتأخرين كتباً على مذهب فيثاغورس وأشياعه وانتصروا بها للفلسفة الطبيعية القديمة وممن صنف فى ذلك محمد بن زكرياء الرازى لأنه كان شديد الانحراف عن أرسطوطاليس لرأى ضعيف كان يراه ») واتبعه فى ذلك ابن العبرى والحلى مرتبطين مذهب الرازى فى اللذة بمذهب اللذة المنسوب إلى فورون (والصحيح أفيقورس) . إذن فنسبة مذهب الرازى إلى أصحاب اللذة من القدماء لم تنشأ من معرفة لفلسفة أفيقورس بل من خلط فى النصوص العربية فقط

أفيقورس (١)

ذكر صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازى (المتوفى ١٠٥٠ ﻫ) فى كتابه الأسفار الأربعة (٢) مذهب الرازى فى اللذة قائلا :

فصل فى حقيقة الألم واللذة . الموجود من كلام الحكماء فى تعريف اللذة والألم هو إدراك الملائم وإدراك المنافى . وزعم بعض الأطباء كمحمد بن زكرياء الرازى أنّ اللذة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية والألم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية . فعلى هذا لم يكن لشىء من اللذات والآلام وجود دائمىّ . والتجربة أيضا تقوى هذا الظن ، فإنّا نشاهد أنّ جميع ما يعدّ من أقسام ما تقع به اللذة فى هذا العالم إنما غاية اللذة بها عند أوائل حدوثها وإذا استقرّت زالت اللذة . فكم من صاحب ثروة أو جاه أو مشتهى لطيف لا تكون لذته كلذة فقير بشىء نزر حقير منها لا يعدّ فى الحساب معها لحقارته . وكذلك قياس الآلام فإنّ أكثر الآلام بل كلها إذا دامت ولم يتجدد شىء منها لم يكن بها تألم لصاحبها كما نشاهد من كثير من الممنوّين بالجراحات والمصائب والأمراض أفراحاً فى كثير من أوقات اتصافهم بها

وقال ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوى (المتوفى ٦٨٥ ﻫ) فى كتاب طوالع الأنوار (٣) فى شرح كتاب مطالع الأنظار لأبى الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمان الاصفهانى :

---

(١) أما علاقة مذهب أفيقورس فى اللذة بمذهب أفلاطون فيها فراجع مقالة V. Brochard *La théorie du plaisir d'après Épicure* (*Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris 1912, p. 252 ss.).

(٢) طبعة حجر طهران ١٢٨٢ ص ٣٦٦ . راجع أيضا Max Horten, *Das philosophische System von Schirâzi* (1640+), Strassbourg, 1913, p. 109.

(٣) المطبوع على هامش شرح المواقف للإيجى (استانبول ١٣١١) ج ١ ص ٢٧٢

وزعم محمد بن زكرياء الطبيب أنّ اللذة دفع الألم والعود إلى الحالة الطبيعية. وسبب هذا الظن <أنه> أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لأنّ اللذة لا تتم لنا إلا بالإدراك، والإدراك الحسىّ وخصوصاً اللسى إنما يحصل الانتقال عن الضر. فإذا استقرّت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلم تحصل اللذة. فلما لم يحصل اللذة إلاّ عند تبدُّل الحالة الطبيعية ظن اللذة بعينها هى ذلك الانفعال، وهذا باطل. فإنه إذا وقع بصر الإنسان على وجه مليح يلتذّ بالنظر إليه مع أنه لم يكن له شعور بذلك الوجه قبل ذلك [الوجه] حتى يجعل تلك اللذة خلاصاً عن ألم الشوق إليه. وكذلك قد تحصل للإنسان بالوقوف على مسئلةٍ لذةٌ عظيمة من غير خطور سابق حتى يجعل تلك اللذة دفع ألم الشوق إليه. وكذلك قد تحصل للإنسان لذة عظيمة بالعثور على مال فجأة بلا خطور سابق

وقال علاء الدين على بن محمد القوشجى (المتوفى ٨٧٩ هـ) فى شرحه على تجريد الكلام[١] لنصير الدين الطوسى :

وزعم محمد بن زكرياء الطبيب الرازىّ أنّ اللذة ليست إلاّ العود إلى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن الألم كالأكل للجوع والجماع لدغدغة المنىّ أوعيته. ونحن لا نمنع جواز أن يكون ذلك أحد أسباب اللذة إذ بالعود إلى الحالة الملائمة يحصل إدراكها، فإنّ الأمور المستمرّة لا يشعر بها. فإذا زالت الحالة الطبيعية المستمرّة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل إدراكها الذى هو اللذة. إنما ننازعه فى مقامين أحدهما أنّ اللذة دفع الألم وثانيهما أنها لا يمكن أن تحصل بطريق آخر سوى دفع الألم، فإنه قد تحصل اللذة من غير

(١) المطبوع على هامش شرح المواقف ج ٣ ص ١٨٦، وطبعة الحجر الهندية ١٣٠٧ هـ، ص ٣٦٦

سابقة ألم وحالة غير طبيعية كما فى مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الإجمال بأن لم يخطر ذلك بباله قطّ لا جزئيًّا ولا كليًّا ؛ وكذا فى إدراك الذائقة الحلاوة أول مرة . وقد يحصل الخلاص من الألم من غير لذة كما فى حصول الصحة على التدريج وفى ورود المستلذات من الطعوم والروائح والأصوات أو غيرها على من له غاية الشوق إلى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والإدراك . والمصنّف أشار إلى المنع الأوّل بقوله « وليست اللذة خروجاً عن الحالة الغير الطبيعية إلى الحالة الطبيعية » وإلى المنع الثانى بقوله « لا غير » ، يعنى لو سلّمنا أنّ الخلاص من الألم لذة فلا نسلّم أنها منحصرة فيه حتى يصحّ قوله انها الخلاص من الألم لا غير

وممن أشار أيضا إلى مذهب الرازى نجم الدين على بن عمر القزوينى الـكاتبى (المتوفى ٦٧٥ هـ) فى كتاب المفصل فى شرح المحصل[١] والحسن بن مطهر العلامة الحلى (المتوفى ٧٢٦ هـ) فى كتاب أنوار الملكوت فى شرح الياقوت[٢] وأبو على مسكويه (المتوفى ٤٢١ هـ) فى كتاب تهذيب الاخلاق[٣] ، ويظهر أن أبا على مسكويه فى رسالته « فى اللذات والآلام » [٤] وأبا على بن الهيثم (المتوفى ٤٣٠ هـ) فى مقالته « فى طبيعتى الألم

(١) راجع من تحت فى الفصل السابع

(٢) راجع عباس اقبال فى كتابه خاندان نوبختى ص ١٧٧ آ لخ . أما مؤلف كتاب الياقوت فهو أبو إسحق إبراهيم بن نوبخت ، راجع أيضا كتاب أعيان الشيعة لمحسن الامين الحسينى العاملى ج ٥ (دمشق ١٩٣٦) ص ١٠٤ ، رقم ٥٩ ، وأيضا ما قلته فى مجلة *Orientalia* ج ٤ (١٩٣٥) ص ٣٠٦ - ٣٠٧

(٣) مصر ١٣٢٩ ص ٣٦ : « وسنتكلم على أنّ صورة الجميع واحدة وأنّ اللذات كلها إنما تحصل للملتذّ بعد آلام تلحقه لأنّ اللذة هى راحة من ألم وأنّ كل لذة حسية إنما هى خلاص من ألم أو أذى فى غير هذا الموضع »

(٤) مخطوطة فى مجموعة فى خزانة راغب باشا باستانبول تحت رقم ١٤٦٣ ورقة ٥٧و-٥٩و (راجع R. Ritter فى مجلة *Der Islam* ج ١٨ ص ٤٧ وأيضا C. Brockelmann فى *Suppl.* I 584.

واللذة ، (١) قد عالجا نفس الموضوع كما أن صاحب رسائل إخوان الصفاء ذهب فى اللذة مذهباً قريباً من مذهب الرازى(٢)

وللرازى تأليف آخر فى هذا الموضوع سماه البيرونى(٣) « فيما جرى بينه وبين شهيد البلخى فى اللذة » وسماه ابن النديم(٤) وابن القفطى(٥) وابن أبى أصيبعة(٦) « كتاب فى نقضه على شهيد(٧) البلخى فيما ناقضه به فى أمر اللذة(٨) » .

وشهيد البلخى هذا هو الذى قال عنه ابن النديم(٩) « وكان فى زمان الرازى رجل يعرف بشهيد بن الحسين البلخى ويكنى أبا الحسن يجرى مجرى فلسفته فى العلم ولهذا الرجل كتب مصنفة وبينه وبين الرازى مناظرات ولكل منهما نقوض على

---

(١) راجع ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٩٥ س ١٥ ، وله أيضا « مقالة فى طبائع اللذات الثلاث الحسية والنطقية والمعادلة » (نفس المرجع) . وكان ابن الهيثم من الذين ردوا على كتاب العلم الالهى للرازى كما يظهر مما كتبه ابن أبى اصيبعة ج ٢ ص ٩٧ س ٦ (راجع من تحت فى الفصل السادس)

(٢) فى الرسالة « فى خاصية اللذات » وهى الرسالة السادسة عشرة من الجزء الثانى (ص ٣٤٣ وما يليها من طبعة بمبىء) : « واعلم يا أخى أيدك الله وإيانا بروح منه بأن اللذة والألم نوعان جسمانية وروحانية وهكذا حكم إخواننا . فأما اللذات الجسمانية فهى الراحة التى تحس بها النفوس الحيوانية عند زوال الآلام ، وأما الآلام التى تحس بها النفوس الحيوانية عند خروج المزاج عن الاعتدال من الأمر الطبيعى إلى أحد الطرفين من الزيادة والنقصان بسبب من الأسباب فهى كثيرة لا يحصى عددها إلا الله تعالى ولكن نذكر منها طرفاً ليعلم ماهية الآلام واللذة وكيفية حدوثهما الخ »

(٣) رسالة فى فهرست كتب الرازى ص ١١ (رقم ٦٥)

(٤) ص ٣٠١ س ٥

(٥) ص ٢٧٥ س ٦

(٦) ج ١ ص ١١٩ س ٢٨

(٧) سماه ابن النديم وابن القفطى « سهيل البلخى » وسماه ابن أبى أصيبعة « على بن شهيد البلخى » وكلاهما خطأ كما يظهر مما يلى

(٨) كذا عند ابن أبى أصيبعة ، وعند ابن القفطى « فى اللــذة » ، وعند ابن النديم « من اللذة »

(٩) فهرست ص ٢٩٩ س ١٥ ، راجع أيضاً ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٣١١ س ٩

صاحبه[١] » . وقد كان شهيد البلخي فيلسوفا متكلما وأديباً شاعراً باللغة الفارسية والعربية [٢] وكان من مشاهير بلخ [٣] ومعاصراً لنصر بن أحمد بن إسمعيل الساماني الذي ملك من ٣٠١ الى ٣٣١ هـ[٤] ، والظاهر أنه توفى قبل سنة ٣٢٩ إذ رثاه رودكى الشاعر المتوفى فى تلك السنة فى دو بيت مشهور[٥] . أما قوله فى اللذة فقد ورد فى كتاب صوان الحكمة [٦] لأبي سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المنطقى السجستاني[٧]

---

(١) نسب أصحاب التراجم إلى الرازى كتاباً آخر فى الردّ على شهيد البلخى سماه ابن النديم (ص ٣٠١ س ١٤) « على سهيل البلخى فى تثبيت المعاد » وسماه ابن القفطى (ص ٢٧٥) « الردّ على سهيل فى إثبات المعاد » وسماه البيرونى (رقم ١٤١) « الرد على شهيد فى لغز المعاد » وذكره ابن أبى أصيبعة (ص ٣٢٠ س ١٠) بقوله « كتاب إلى على بن شهيد البلخى فى تثبيت المعاد غرضه فيه النقض على من أبطل المعاد وثبت ان معاداً (كذا) »

(٢) راجع كتاب معجم البلدان لياقوت (فى مادة جهودانك) والمصادر الأخرى التى جمعها الاستاذ محمد بن عبد الوهاب قزوينى فى تعاليقه على كتاب « چهار مقالة » لأحمد ابن عمر السمرقندى (Gibb Mem. Series XI) س ١٢٧ – ١٢٨ . راجع ايضا H. Ethé, *Rûdagi's Vorläufer und Zeitgenossen* (Morgenländische Forschungen (Leipzig 1875, p. 43).

(٣) صنف أبو سهل أحمد بن عبد الله بن أحمد كتاباً « فى أخبار أبى زيد البلخى وأبى الحسن شهيد البلخى » راجع معجم الأدباء لياقوت (ج ١ ص ١٤٣ س ١٥ من طبعه اوروبا)

(٤) راجع كتاب لباب الألباب لمحمد عوفى ج ٢ (نشرة E. Browne لندن ١٩٠٣) ص ٣ – ٥

(٥) نفس المرجع

(٦) والأصح كتاب منتخب صوان الحكمة ، واسم المنتخب غير معروف . أما كتاب تتمة صوان الحكمة لظهير الدين أبى الحسن على بن زيد البيهقى المتوفى سنة ٥٦٥ هـ فقد نشره أخيراً الأستاذ محمد شفيع (لاهور ١٣٥١)

(٧) راجع الأستاذ محمد بن عبد الوهاب قزوينى فى مقالته الفارسية « شرح حال ابو سليمان منطقى سجستانى » — *Publications de la Société des Etudes Iraniennes*, No. 5, Chalon-sur-Saone 1933.

وأيضا ما نشره فى مجلة *Bulletin de l'Institut d'Egypte* ج ١٩ (١٩٣٧) ص ٢٠٧

(المتوفى نحو سنة ٣٧١ هـ) فصل منه [١] وهو جدير أن يذكر فى هذا الموضع [٢] :

« شهيد بن الحسين قال فى كتاب تفضيل لذات النفس <التى> هى لذات بالحقيقة على لذات البدن التى هى إذا حصلت آلام . قال أحد الفضائل التى تفضل بها لذات الأنفس على لذات الأبدان الدوام والاتصال ، وذلك أن لذة النفس بما تقتنيه من سرور بوجود مطلوبها من الحكمة والعلم وتيقن تفضلها على غيرها دائمة متصلة لا نفاد لها ولا انقطاع ، وأما لذة البدن بوجود القوة الحساسة محسوسها فمنقضية زائلة سريعة التبدل والاستحالة . والثاني الانتهاء ووجود الغاية ، فان النفس كلما تحركت فى وجود مطلوب لها فأدركته مرة انقضى سعيها وتم فعلها وفرغت من شغلها ، وأما البدن فكلما انقضى وطره من محسوس له يلتذ به يعلل ما نال من اللذة وعادت الحاجة إلى ما كانت . فالحركة دائمة والحاجة إلى أبد الآزمنة ، والانتهاء إلى غاية تكفى وتغنى عن ذلك الشيء بعينه معدوم . والثالث القوة والازدياد ، فان النفس كلما استفادت فضيلة من فضائلها واقتنت لذة من لذاتها قويت به على نيل مثلها والازدياد بما هو أفضل منها ، فأما البدن فانه كلما نال محسوسه الملتذ به أكثر كانت قوته على نيل مثله وما هو أفضل منه فى جنسه أضعف . والرابع التمام فان النفس كلما تزيدت فى فضائلها وقنيتها صارت إلى تمام طبع الانسانية ، فأما البدن فانه كلما ازداد استهتاراً باللذات المحسوسة وانهما كاً فيها زادت لذاته بالقوة البهيمية التى فى الانسان وبعدته من تمام طبعه وشرائط إنسانيته »

ضاع كتاب الرازى فى اللذة أو لم يعثر على أصله بعد ، إلا أنه وصلت إلينا منتخبات نفيسة منه مترجمة إلى اللغة الفارسية وذلك فى كتاب زاد المسافر [٣] لأبى

---

(١) لعل هذا الفصل مأخوذ من نقضه للرازى

(٢) اعتمدنا على الصورة الشمسية المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٦٦٤٣ ح وهى مأخوذة من مخطوطة محفوظة بخزانة محمد مراد باستانبول تحت رقم ١٤٠٨ (راجع فى وصف هذه المخطوطة وسائر مخطوطات كتاب منتخب صوان الحكمة ما كتبه M. Plessner فى مجلة *Islamica* ج ٤ ، ١٩٣١ ، ص ٥٣٧) . أما الفصل المنشور هنا فقد ورد فى ص ١٣٥ من المخطوطة المذكورة

(٣) نشره محمد بذل الرحمان فى مطبعة كاويانى فى برلين سنة ١٣٤١ هـ

معين ناصر بن خسرو بن حارث القباديانى البلخى البدخشانى (المتوفى نحو ٤٨١ ﻫ) وهو المؤلف والشاعر الفارسى المشهور بناصر خسرو الذى كان داعياً إلى المذهب الاسماعيلى فى عهد المستنصر بالله الفاطمى [١] . ونحن نورد فيما يلى الفصول التى انتخبها ناصر خسرو من قول الرازى فى اللذة [٢] مضيفين إليها ترجمة عربية ومتبعين لها بردود ناصر خسرو عليها [٣]

٢٣١ واكنون نخست آنچه محمد زكريا گفت است اندر مقالت خويش اندر لذّت ياد كنيم آنگاه سخنان متناقض او را بر او ردّ كنيم آنگاه سپس از آن
٣ بيان كنيم كه مراتب لذّات بر حسب مراتب نفوس است وتوفيق بر آن از خداى خواهيم

گفتار محمد زكريا در لذّت و الم

٦ قول محمّد زكريا آن است كه گويد لذّت چيزى نيست مگر راحت از رنج ولذّت نباشد مگر بر اثر رنج . و گويد كه چون لذّت پيوسته شود رنج

(١) راجع E. Browne, *Literary History of Persia*, II 218 ss.

(٢) ص ٢٣١ - ٢٣٥ من كتابه

(٣) اعتمد الناشر على نسختين مخطوطتين إحداهما محفوظة فى المكتبة الأهلية فى باريس (= ب) والأخرى فى مكتبة King's College فى كيمبرج . وقد اكتفينا فى تعليقاتنا بذكر القراءات المهمة فقط

الترجمة

وسنخبر الآن أوّلا بما قاله محمد بن زكرياء فى مقالته فى اللذة ونردّ عليه كلامه المتناقض ونبين بعد ذلك أنّ مراتب اللذات على حسب مراتب النفوس ، ونسأل من الله التوفيق إلى ذلك

قول محمد بن زكرياء فى اللذة والألم

فهذا قول محمدبن زكرياء يقول : إنّ اللذةليست بشيء سوى الراحة من الألم ولا توجد لذةإلاّ على أثر ألم . ويقول إنّ اللذة إذا استمرّت صارت ألماً . ويقول : أما الحالة التى ليس فيها لذة

گردد . و گويد حالی كه آن نه لذّتست و نه رنج است از طبيعتست و آن بحسّ يافته نيست . و گويد كه لذّت حسّی رهاننده است و درد حسّی رنجاننده است ، و حس تأثيريست از محسوس اندر خداوند حس ، و تأثير فعل باشد از اثر كننده اندر اثر پذير ، و اثر پذيرفتن بدل شدن حال اثر پذير باشد ، و حال يا از طبيعت باشد يا بيرون از طبيعت باشد . وگويد چون اثر كننده مر آن اثر پذير را از حال طبيعی او بگرداند آنجا رنج و درد حاصل آيد ، وچون مر اثر پذير را بحال طبيعی او باز گرداند آنجا لذّت حاصل آيد . وگويد كه اثر پذير مر آن تأثيررا بدين هردو روی همی يابد تا آنگاه كه بحال طبيعی خويش باز گردد و مر آن تأثير را كه همی يافت اندر آن حال متوسط نيابد البته . و گويد پس اثر پذير درد و رنج از آن يابد كز طبيعت بيرون شود و لذّت آنگاه يابد كه از طبيعت بيرون شدن كه بطبيعت باز آيد . آنگاه گويد و باز آمدن بطبيعت كه لذت از او همی يابد نباشد مگر سپس از بيرون شدن از |

---

(١) است آن طبيعتست ب — (٥) وگويد كه ب — (٩) البتة : سقط ب — (١١) يابد كزين بيرون شد كه طبيعت باز آيد ب

الترجمة

ولا ألم فهی من الطبيعة وهی لا تدرك بالحسّ . ويقول : إنّ اللذة حس مريح وأما الأذى فهو حس مؤلم ، والحس تأثير محسوس فيمن يحس ، والتأثير فعل المؤثر فی المتأثر ، والتأثر عبارة عن تغير حال المتأثر وتلك الحال إما طبيعية أو خارجة عن الطبيعة . ويقول : إذا نقل المؤثر ذلك المتأثر من حاله الطبيعية حصل الألم والأذى ، وإذا أعاد المؤثر المتأثر إلى حاله الطبيعية حصلت اللذة . ويقول إنّ المتأثر يجد التأثير فی الجانبين جميعاً حتى يرجع إلى حالته الطبيعية فلا يجد البتة فی تلك الحال المتوسطة التأثير الذی وجد . ويقول : فقد حصل الألم والأذى للمتأثر حين خرج عن الطبيعة ، وأما اللذة فحصلت له حين رجع إلى الطبيعة بعد خروجه عنها . وعند ذلك يقول : والرجوع إلى الطبيعة الذی به تحصل له اللذة لا يكون إلاّ بعد خروجه عن الطبيعة الذی به

٢٣٢ طبیعت که رنج از آن یافته باشد . پس گوید که پیدا شد که لذّت چیزی نیست مگر راحت از رنج

وگوید حال طبیعی ازبهر آن محسوس نیست که یافتن بحس از تأثیر باشد و تأثیر آن مؤثر مر حال اثر پذیر را بگرداند از آنچه او بر آن باشد . و حال طبیعی آن باشد کز حال دیگر بدان نیامده باشد به تغیّر و تأثیر . و چون از حالی دیگر بحالی طبیعی نیامده باشد آنجا حس حاصل نشده باشد تا اثر پذیر مر آن را بیابد ازبهر آنکه یافتن مردم بحس مر گشتن حال راست که آن یا بیرون شدن باشد از طبیعت یا باز آمدن بطبیعت . پس حال طبیعی نه بیرون شدن باشد از طبیعت و نه باز آمدن باشد بدان

پس گوید که ظاهر کردیم که حال طبیعی محسوس نیست و آنچه بحس یافته نباشد نه لذّت باشد و نه شدّت . و گوید که تأثیری که پس از تأثیری باشد و هر دو مر یکدیگر را ضدّان باشند لذّت رساند باثر پذیر چندانکه آن تاثیر پیشین از اثر پذیر بجملگی زایل نشده باشد واثر پذیر بحال خویش باز نیامده باشد . و چون تأثیر پیشین زایل باشد و اثر پذیر بحال طبیعی خویش باز آید

الترجمة

حصل له الألم . ثم يقول : فقد ظهر أن اللذة ليست بشيء سوى الراحة من الألم

ويقول : ليست الحالة الطبيعية بمحسوسة لأنّ الإحساس يحصل بالتأثير وتأثير ذلك المؤثر ينقل المتأثر من الحالة التي هو فيها . وأما الحال الطبيعية فهي التي لا يوصل إليها من حال أخرى لا بتغير ولا بتأثير . ولما كان لا يوصل إلى الحالة الطبيعية من حالة أخرى فلا يحصل هناك حسّ حتى يجد المتأثر ذلك ، لأنّ إحساس الإنسان بتغير الحال إما أن يكون بالخروج عن الطبيعة أو بالرجوع إلى الطبيعة . وأما الحالة الطبيعية فليست خروجاً عن الطبيعة ولا رجوعاً إليها

ثم يقول : وقد بينا أنّ الحالة الطبيعية ليست بمحسوسة ، وما لا يدرك بالحس لا يكون لذة ولا شدةً . ويقول : إذا جاء تأثير بعد تأثير وكان كل واحد منهما ضداً للآخر أحدث (التأثير الثاني) لذةً في المتأثر ما دام التأثير الأول لم ينقطع عن المتأثر بتمامه وما دام المتأثر لم يرجع بعد إلى حالته (الطبيعية) . وإذا كان التأثير الأوّل قد انقطع وكان المتأثر قد رجع إلى حالته

آنـگاه همی آن تأثیر که همی لذّت رساند باثر پذیر درد و رنج رساند . و از بهر آن
چنین است که گوید که چون مر آن تأثیر پیشین را زایل کند و مر اثر پذیر
را بحال طبیعی باز دارد باز مر اثر پذیر را از طبیعت بدیگر جانب بیرون بردن
گیرد و از بیرون شدن از طبیعت مر اثر پذیر را رنج حاصل شود . پس آن تأثیر
از باز پسین تا همی مر اثر پذیر را سوی حال طبیعی او باز آورد لذّت بدو همی
رساند ؛ و چون اثر پذیر بحال طبیعی خویش باز رسد لذّت از او بریده شود .
آنـگاه آن تأثیر باز پسین دایم گشت ومر اورا از جانب دیگر از طبیعت
بیرون بردن گرفت باز مر اورا رنجانیدن گرفت . پس گوید پیدا شد که حال
طبیعی مر اثر پذیر را چون واسطه است میان بیرون شدن از طبیعت | کزان ۲۳۲
درد و رنج آید و میان باز آمدن بطبیعت کز آن لذّت وآسانی یابد ؛ و آن حال
که طبیعت است نه رنج است و نه لذت

گفتار پسر زکریا

آنـگاه پسر زکریا مر این قول را شرح کند و گوید که مثال این

(٥) تا : سقط ك — (٦) چون : سقط ك — (١٢) بسر محمد زکریا ك ب

الترجمة

الطبيعية فإنّ عين التأثير الذى أحدث اللذة فى المتأثر يحدث (فيه) الأذى والألم . ومن أجل هذا يقول : فإذا أزيل ذلك التأثير الأول وأعيد المتأثر إلى الحالة الطبيعية ثم أخرج المتأثر عن الطبيعة إلى الجانب الآخر حصل للمتأثر ألم لخروجه عن الطبيعة . فإن كان ذلك التأثير الأخير أعاد المتأثر إلى حالته الطبيعية أحدث فيه اللذة ، وحينما يرجع المتأثر إلى حالته الطبيعية فإنّ اللذة تنقطع عنه . وإن استمرّ حينئذ ذلك التأثير الأخير وأخذ فى إخراجه عن الطبيعة من الجانب الآخر أخذ ثانية فى إيلامه . ثم يقول : فقد ظهر أنّ الحالة الطبيعية للمتأثر كوسط بين الخروج عن الطبيعة الذى يؤدّى إلى الأذى والألم وبين الرجوع إلى الطبيعة الذى تحدث عنه اللذة والراحة ، أما الحالة الطبيعية فليست ألماً ولا لذة

كلام ابن زكرياء

وهنا يشرح ابن زكرياء هذا القول فيقول : مثال ذلك أنّ رجلا يكون فى دار ليست باردة إلى حدّ

چنان باشد که مردی اندر خانه باشد که آن خانه نه چنان سرد باشد که او از سرما بلرزد و نه چنان گرم باشد که مر اورا اندر آن عرق آید ، تا جسد او اندر آن خانه خو کند و نه گرما یابد و نه سرما . آنگاه مفاجاةً آن خانه گرم شود چنان که آن مرد اندر او بگرما رنجه شود سخت و بی طاقت شود . آنگاه سپس از آن بادی خنك اندر آن خانه آمدن گیرد اندك اندك . پس آن مرد که اندر او از گرما رنجه شده باشد بدانچه از طبیعت که بر آن بود بیرون شده باشد از آن خنکی لذّت یافتن گیرد از بهر آنکه همی سوی طبیعت باز آید . تا آنگاه که آن خنکی مر او را بدان پیشین او باز رساند که آن نه سرد بود و نه گرم . آنگاه پس از آن اگر خنکی پیوسته شود هم از آن سرما کز او لذّت یافت رنجه شدن گیرد بدانچه از طبیعت همی باز بدیگر جانب بیرون شود ، و اگر باز پس از آن سرما گرما بدان خانه پیوستن گیرد آن مرد از آن گرما باز لذّت یافتن گیرد بدانچه همی سوی طبیعت باز آردش هم چنین تا باز بدان حال طبیعی خویش باز رسد لذّت یابد

پس گوید که ظاهر شد که لذّت حسی چیزی نیست مگر راحت از رنج

---

(١٣) لذت یابد : سقط ب — (١٤) گوید که : سقط ب

الترجمة

أن يرتعد من البرد ولا حارة إلى حدّ أن يسيل عرقه ، وقد ألف جسده تلك الدار فلم يحس فيها حراً ولا برداً . ثم تعرضت الدار فجأة لحرارة بحيث أنّ الرجل يحس فيها ألماً شديداً غير محتمل من أثر الحرّ ، ثم يبدأ نسيم معتدل يدخل شيئاً فشيئاً فى تلك الدار فيجد الرجل الذى تألم من الحرّ بسبب خروجه عن الطبيعة التى كان فيها لذةً من ذلك الاعتدال بسبب رجوعه إلى الطبيعة ، وذلك إلى أن يعيده ذلك الاعتدال إلى حالته الأولى التى لا برد فيها ولا حرّ . فإن استمرّ الاعتدال حينئذ فإنه يبدأ يتألم من ذلك البرد الذى وجد فيه لذة لأنه يخرج عن الطبيعة من الجانب الآخر . وإذا أخذت الدار تسخن بعد ذلك البرد فإنّ الرجل يبدأ يجد ثانية لذةً من ذلك الحرّ لأنه يردّه إلى الطبيعة ، فإلى أن يعود إلى حالته الطبيعية يجد لذةً

ثم يقول : فقد ظهر أنّ اللذة الحسية ليست بشيء سوى الراحة من الألم وأنّ الألم ليس

و رنج چیزی نیست مگر بیرون شدن ازطبیعت وطبیعت نه رنج است ونه لذّت . آنگاه گوید وچون بیرون شدن ازطبیعت اندك اندك باشد وباز گشتن بطبیعت بیکدفعت باشد درد پیدا نیاید و لذت پیدا آید ، و چون بیرون شدن از طبیعت بیکدفعت باشد باز آمدن بدو اندك | اندك باشد درد ٢٣٤
پیدا آید و لذّت پیدا نیاید . پس گوید مر آن باز آمدن را بطبیعت بیکدفعت لذّت نام نهادند هر چند که آن راحت بود از رنج

وگوید مثال این چنان باشد که مردم را گرسنگی وتشنگی اندك اندك رنجاند و آن مر او را بیرون شدن است ازطبیعت ، تا چون سخت گرسنه یا تشنه شود آنگاه بیکبار طعام یا شراب بخورد تا بحال خویش کز آن پیش بر آن بود باز رسد از آن لذّت یابد . و لذّت پیدا آید مر او را بدانچه بیکدفعت بطبیعت باز آمد و رنج گرسنگی یا تشنگی که مر اورا اندك اندك ازطبیعت بیرون برده بود پیدا نیامدش . ومر آن باز آمدن را بحال بی رنجی لذّت گفتند و آن

---

(٢) اندك اندك درو پیدا آید وباز ك

الترجمة

بشيء سوى الخروج عن الطبيعة وأنّ الطبيعة ليست بألم ولا لذة . وههنا يقول : إذا حدث الخروج عن الطبيعة شيئاً فشيئاً وحدث الرجوع إلى الطبيعة دفعة واحدة لا يظهر الألم وتظهر اللذة ، وإذا حدث الخروج عن الطبيعة دفعة واحدة وحدث الرجوع إليها شيئاً فشيئاً يظهر الألم ولا تظهر اللذة . ثم يقول : ويسمون لذةً ذلك الرجوع إلى الطبيعة دفعة واحدة وذلك لأنها راحة من الألم

ويقول : مثال ذلك أن يتألم رجل من الجوع والعطش شيئاً فشيئاً وهذا عبارة عن خروجه عن الطبيعة ، حتى إذا بلغ غاية الجوع والعطش فأكل وشرب مرة واحدة فعاد بذلك إلى حالته التي كان عليها من قبل وجد من ذلك لذةً . وحصلت له اللذة لأنه رجع إلى الطبيعة دفعة واحدة ، ولم يحصل له الألم من الجوع والعطش اللذين خرجا به شيئاً فشيئاً عن الطبيعة . ويسمون ذلك

چیزی نبود مگر راحت از آن رنج خورد خورد که جمله شده بود بیکدفعت

و گوید چون باز از حال تندرستی کسی را ناگاه جراحتی رسد که بدان از حال طبیعی خویش بیکدفعت بیرون شود از آن درد و رنج یابد ، و چون بروز گار آن جراحت او اندك اندك بحال درستی باز آید لذّت هیچ نیابد . پس مر آن بیرون شدن را از طبیعت بیکدفعت درد و رنج گفتند که پیدا آمد و مر آن باز آمدن را بحال اوّل لذّت نگفتند که پیدا نیامد

گفتار محمد زکریا در لذّت مجامعت

آنگاه اندر لذّت مجامعت گوید آن نیز بدان است که مادّتی همه جمله شود اندر مکانی که آن مکان بغایت بیداریست وبنهایت یابندگی حس است . وچون آن مادّت بزمان دراز جمع شود و بیکبار از آنجا بیرون آید از آن همی لذّت حاصل شود . و گوید آن لذّت بر مثال لذّتی است که مردم از خاریدن گری یابد

---

(١) سده بود : یعی رفته بود ، علی هامش ك - (٦) بدا نباشد ك - (٩) باىندكى ب — (١١) خاریدن کر ك

الترجمة

الرجوع إلى الحالة التى ليس فيها ألم باسم اللذة وهى است بشىء سوى الراحة من ذلك الألم الذى حصل قليلاً قليلاً وذهب بجملته دفعة واحدة

ويقول : إذا أصيب إنسان فجأةً وهو فى حال سلامته بجراح وخرج بذلك دفعة واحدة عن حالته الطبيعية فإنه يجد من ذلك أذى وألماً . وحينما ترجع جراحه شيئاً فشيئاً إلى حال الصحة فإنه لا يجد من ذلك لذةً . وعلى هذا فقد أطلقوا اسم الأذى والألم على الخروج عن الطبيعة دفعة واحدة لأنه ظهر ، ولم يطلقوا اسم اللذة على الرجوع إلى الحالة الأولى إذ أنه لم يظهر

قول محمد بن زكرياء فى لذة الجماع

ويقول فى لذة الجماع إنها تحصل من اجتماع مادة فى مكان بحيث يصبح ذلك المكان غاية فى اليقظة ونهاية فى الإحساس . فاذا طال اجتماع تلك المادة وخرجت من هناك فوراً حصلت من ذلك لذة . ويقول : إنّ تلك اللذة تشبه اللذة التى يجدها الإنسان من دغدغة الجرب

٢٣٥

گفتار محمد زكريا

در لذّت ديدن نكو رويان وشنودن آواز خوش

واندر لذّت نگرستن سوی نيكو رويان گويد كه آن از آن باشد كه مردم از جفت نا موافق زشت روی سير شده باشد و از طبيعت بيرون آمده . و اندر لذّت شنودن آواز خوش گويد هم اين ترتيب موحود است از بهرآنكه هر كه آواز باريكی را بشنود از شنودن آواز سطبر سپس از آن لذّت يابد. و گويد هر چند مردم را از ديدن روشنائی لذّت يابد چون روشنائی را بسيار بيند از چشم فراز كردن و تيرگی نيز لذّت يابد

اين جمله كه ياد كرديم قول محمد زكرياست اندر مقالتی كه مر آن را مفرد بر شرح لذّت بنا كرده است ، و ما گوئيم اندر اين معنی آنچه حق است وتناقض قول اين مرد بعقلا نمائيم بتوفيق الله تعالی

در رد قول محمد زكريا

گوئيم كه اين مرد بآغاز مقالت گفتست كه لذت حسی چيزی نيست مگر

---

(٦) كه بآواز باريك خو كرده باشد وبسيارى بشنود از شنودن آواز خوش — (٩ - ١٠) مفرد تفسير شرح لذت كرده است

الترجمة

قول محمد بن زكرياء فى اللذة

التى تحصل من رؤية حسان الوجوه وسماع الصوت الجميل

ويقول فى لذة النظر إلى حسان الوجوه : إنّ هذا يحدث بأنّ الرجل يملّ من رفيق غير موافق قبيح الوجه ويخرج عن طبيعته . وفى لذة سماع الصوت الجميل مثل هذا الترتيب لأنّه إذا سمع صوتاً رفيعاً بعد سماعه لصوت غليظ وجد من ذلك لذة . ويقول : إنّ الرجل وإن كان يجد لذة من رؤية النور فإنه إن أكثر من رؤيته النور يجد أيضاً لذةً فى إغماض العين والظلمة

وهذه جملة ما بيناه مما قاله محمد بن زكرياء فى مقالة أفردها لشرح اللذة ، ونحن نقرر فى هذا المعنى ما هو الحق ونوضح تناقض قول الرجل لمن يعقل بتوفيق الله تعالى

راحت از رنج ، و رنج نیز چیزی نیست مگر بیرون شدن از طبیعت ، و لذت چیزی نیست مگر باز آمدن بطبیعت ، و باز آمدن طبیعت نباشد مگر سپس از بیرون شدن از آن . آنگاه گفتست درست شد که لذت نباشد مگر سپس از رنج و بیرون آمدن از آن . آنگاه بآخر مقالت گفتست که مردم از نگرستن سوی نور لذت یابد و لیکن چون مر نور را بسیار بیند از دیدار تاریکی وچشم فراز کردن نیز لذت یابد . و این سخن باز پسین او نقض کند مر آن مقدمه را که بآغاز مقالت گفت لذت نباشد مگر بر اثر رنج و لذت نباشد مگر بباز آمدن سوی طبیعت پس از بیرون شدن از آن . و گفت که طبیعت بمیان رنج و لذت میانجی است و محسوس نیست . پس باید که مارا بگوید که طبیعت میان | نگرستن ٢٣٦
اندر نور و میان نگرستن اندر ظلمت کدامست ؟ و چون مردم از دیدن نور لذت یافت سوی کدام طبیعت همی باز شد ؟ و چون باقرار این مرد نگرنده از دیدن نور لذت یافت و آن مر او را باز آمدن بود سوی طبیعتی کز آن بیرون شده بود پس مقدمه اش باطل بود یا با نتیجه اش دروغ زن و حرام زاده آمد

آنگاه گفت چون که از دیدن نور ستوه شود از دیدن تاریکی و چشم فراز کردن لذت یابد . و این قول نیز متناقض است و همی باطل کند مر آن مقدمه را که گفت لذت نباشد مگر بباز گشتن مر اثر پذیر را سوی طبیعت خویش پس از بیرون شدن او از آن ، از بهر آنکه بیرون شدن نگرنده سوی روشنائی از طبیعت خویش که پیش از آن بر آن بود به لذت بود نه برنج ، و این خلاف حکم پسر زکریاست . و باز گشتن بدان نیز هم بلذت بود باقرار او و میان نگرستن و نا نگرستن حالی میانجی نیست که آن نگرستن نیست و نا نگرستن نیز نیست چنانکه او دعوی کرد که آن نه رنج است و نه لذت بلکه این هر دو لذتست

---

(١٢) یافت وآن مرد را ك — (١٣) زاده اند ب — (١٤) وچشم باز کردن ب — (١٨) خویش بس از بیرون شدن او از آن به لذت بود بی رنج واین خلاف ك

و نیز گفت که مردم از نگرستن سوی زنی خوب روی لذت بدان یابد کز دیدن مر زن زشت روی را رنجور شده باشد . و این سخنی سخت رکیك و بیمعنی است از بهر آنکه مردم را از نگرستن سوی خوبرویان نه بدان لذت رسد که از کسی زشت روی ستوه شده باشد ، بلکه نفس مردم مر آن را یافتن این لذت جوهریست و مر دیگر جانوران را با مردم اندرین لذت و اندر لذت یافتن از سماع خوش وایقاعهای بنظم بر سخنان موزون انبازی نیست . و این قول نیز متناقضست مر آن قول را که پیش از آن گفت اندر معنی لذت از نگرستن سوی روشنائی و تاریکی ، از بهر آنکه اگر مقدمه راست گوی بودی بایستی که هر که نه نیکو روی دیدی و نه | [۲۳۷] زشت روی بر طبیعت بودی ، و چون نیکو روی را بدیدی رنجه شدی از بهر آنکه بدان از طبیعت بیرون شدی وباز پس از آن چون زشت روی را دیدی از آن لذت یافتی از بهر آنکه بدان سوی طبیعت باز گشتی ، و لیکن حال بخلاف این است

پس ظاهر کردیم که مقدمهٔ این مرد بدانچه گفت لذت جز بر عقب رنج نباشد نه راستست باید که متابعان این فیلسوف ما را بگویند که چون مردم زنی نیکو روی را یا نگاری نیکو را ببیند و از آن لذت یابد بکدام طبیعت همی باز گردد و بچه وقت از آن طبیعت بیرون شده بود تا چون بدان باز گشت لذت یافت ؟ پس ظاهرست که این لذت بدان نگرنده سوی خوب روی نه سپس از بیرون شدن او رسید از آن طبیعت خویش که آن نا دیدن بود البته نه مر خوب روی را و نه مر زشت روی را ، باطل شد قول محمد زکریا که گفت لذت نباشد مگر بباز شدن سوی طبیعت

ایضا در رد محمد زکریا

ونیز گوئیم بر رد حکم پسر زکریا که گفت یافتن بحس نباشد مگر بتأثیر کردن از محسوس اندر حاس تا خداوند حس مر آن را بیابد وبدان یافتن از

(۲۳) اندر حساس ك

حال طبیعی خویش بگردد و از طبیعت بیرون شود و از آن رنجه شود واین تأثیر پیشین باشد . آنگاه چون تأثیر دویم بدو پیوندد که تأثیر آن ضد پیشین باشد وحس آن را بدان حال اولی باز آرد از آن لذت یابد که خداوند حس بینائي وشنوائی پس از آنکه نشنود وتنگرد از حال طبیعي خویش باشد . وچون نگاری نیکو یا باغی خرم یا صورتی آراسته ببیند حال او که طبیعی بود متبدل شود ، وآن بیرون شدن او باشد از طبیعت واز آن لذت همی یابد . وهم چنین چون
۲ آواز رودی ساخته بوزن رود زنی استاد مر آن را با | نغمهٔ در خور آن بقولی موزون والفاظی روان هموار بشنود حال او بدان نیز متبدل شود ، واین نیز مر او را بیرون شدن باشد از حال طبیعی خویش . و از آن پس این حال همی بضد آنست که مقدمهٔ این فیلسوف بر آنست از بهر آنکه این کس به بیرون شدن از طبیعت که او بر آن است همی لذت یابد . آنگاه اگر این مرد که مر آن زن نیکو روی را بسیار بدید واز دیدار او لذت یافت و بدان از طبیعت بیرون شد اگر نیز مر آن زن را نبیند سخت رنجور شود از نا دیدن آن چنانکه خویش را بر طلب او بر مخاطرهای عظیم عرضه کند و از هلاك خویش باك ندارد ، و این مرد بنا دیدن مر آن زن را همي بحال طبیعی خویش باز شود که پیش از دیدار او مر آن زن را بر آن بود . پس این نتیجة بر عکس آن مقدمه آمد که این فیلسوف بآغاز مقالت خویش گفت ، از بهر آنکه او حکم کرد که رنج از آن حاصل آید که خداوند حس از طبیعت بیرون شود بپذیرفتن تأثیر از اثر کننده ، و لذت یابد چون بحال طبیعی خویش باز گردد . و این مرد آنگاه که مر این زن نیکو را ندیده بود بر حال طبیعی بود ، وچون مر او را بدید و از حال طبیعي خویش بیرون شد واجب آمد بحکم این فیلسوف که رنجه گشتي و لکن لذت یافت . وباز چون دیدار آن خوب روی ازو زایل شد وبحال

(٤) بشنود وبنگرد ك — (٦-٧) جون کسی آواز رودی که ساخته بود ورود زنی ك

طبیعی باز گشت واجب آمد بحکم این فیلسوف که لذت یافتی و لیکن رنجه گشت . از این ظاهر تر ردی و درست تر نقضی چگونه باشد که ما بر این فیلسوف کردیم ؟

و هم این است حال سخن اندر حال شنوندهٔ آواز خوش و سخن موزون که چون مر آن را بشنود و از طبیعت بیرون شود لذت یابد ، و چون آن را گم کند یا بر عقب آن بانگ خر یا بانگ ستور شنود همی بطبیعت باز گردد و لیکن رنجه شود

و نیز گوئیم که قول این مرد بدانچه | گفت چون کسی آواز باریك بسیار ۲۳۹
بشنود هر چند کز آن لذت یافته باشد چون پس از آن آواز سطبر بشنود از آن نیز لذت یابد ، همی نقض کند مر آن مقدمه را که گفت لذت نباشد مگر بباز آمدن بحال طبیعی پس از بیرون شدن از آن ، از بهر آنکه حال طبیعی شنونده آن است که هیچ آواز نشنود البتّة نه باریك و نه سطبر ، همچنان که حال طبیعی بساونده است که نه سرما یابد و نه گرما ونه درشت بساود و نه نرم .

و چون شنونده مر آواز باریك بنظم را بشنود همی از حال طبیعی بیرون شود بجانبی و از آن همی لذت یابد بخلاف قضیت این فیلسوف که گفت از بیرون شدن از حال طبیعی مر خداوند حس را رنج آید . و این لذت مر اورا گوئیم کز آواز چنك وچنك زنی خوش رسید که مر آن را با قولی منظوم در خور بدو رسانید . پس واجب آید از حکم این فیلسوف باز آمدن این مرد بحال طبیعی خویش حالی باشد بضد این حال که یاد کردیم و آن بآواز خری باشد که برابر شود با دشنام خربندهٔ سطبر آواز تا حس سمع آن مرد کز آواز چنك و نغمهٔ باریك از طبیعت بیرون شده بود به طبیعت باز آید و از آن لذت یابد . ولیکن هر کسی داند که هیچ‌مردم از آن نغمهٔ خوش و آواز چنك رنجه نشود و نه از بانك خر لذت یابد با آنکه اگر چنانکه این مرد گفت مردم کز شنودن آواز

(٦) یا بانك شمر ك

باریك بر عقب آن آواز سطبر لذت یافتی حکم این مرد راست نبودی از بهر آنکه این مردم به بیرون شدن از طبیعت بیافتن آواز باریك لذت یافته بودی و م بباز گشتن بدان یافتن آواز سطبر یافته بودی ، و حکم او چنان است که مردم به بیرون شدن از حال طبیعی رنجه شود نه لذت یابد . ومردم از آواز باریك و سطبر لذت یابد | نه بباریکی و سطبری آواز لذت یابد بل بنظم آن یابد . نبینی ۲٤۰
که هیچ آواز از آواز پر پشه باریکتر نیست و آوازی سطبر تر از بانگ خر نیست و مردم از این لذت هیچ نیابند . پس چنین سخن گفتن فلسفه نباشد بلکه عرضه کردن جهل وسفاهت باشد

ونیز گوئیم اندر لذتی که مردم از راه بساونده یابند که بسودنها چیزی از هوا نرمتر نیست ، و اگر مردی برهنه بنشیند تا جسد او با هوا خوکند و آن حال طبیعی او باشد آنگاه پس از آن اگر جبه از موی سمور بپوشد بدان از حال طبیعی خویش بیرون شود و لیکن رنجه نشود بلکه از آن لذت یابد ، بخلاف حکم این فیلسوف باشد که گفت رنج از بیرون شدن آید از طبیعت ولذت باز بگشتن باشد به طبیعت

واندر حال چشنده گوئیم که چون مردم چیزی نچشیده باشد حاست چشندهٔ او بحال طبیعی باشد ، وچون قدری انگبین بدهان اندر نهد حاست او از حال طبیعی بگردد و بیرون شود و از آن لذت یابد . وبحکم این فیلسوف بایستی که رنجه شدی بدانچه انگبین مر حاست چشندهٔ او را از حال طبیعی بیرون برد . و این تأثیر کنندهٔ نخستین بود اندر حاست این مرد . و چون بر اثر این تأثیر کننده و دیگر تأثیر کننده بضد این بیاید و آن پارهٔ شحم حنظل بود تا مر او را از بیرون شد از طبیعت به طبیعت باز برد بایستی کز آن لذت یافتی بحکم این فیلسوف . و لیکن ازین باز برنده مر او را بطبیعت سخت رنجه گشت و

---

(۷) گفتن فیلسوف ك — (۹) راه حاست بساونده ك — (۱۵) و اندر حاست جشنده ك

بچشیدن انگبین که بدان از حال طبیعی بیرون شد لذت یافت و از چشیدن شحم حنظل که بدان بحال طبیعی باز گشت رنجه شد ظاهر شد که قول این مرد اندر این معانی نا درستست . پس این حال چنان است که چشندهٔ شکر و انگبین همیشه بطبیعت باز | آید و چشندهٔ هلیله و حنظل همیشه همی از طبیعت بیرون شود ۲٤۱

و نیز گوئیم که این مرد باول اغاز مقالت خویش گفت که لذت حسی یافتن راحتست از رنج و رنج از آن رسد که خداوند حس از حال طبیعی بیرون شده باشد و از یافتن گرما بر عقب سرما و یافتن خنکی بر عقب گرما بر آن برهان آورد . پس گفت همین است حال دیگر حواس ، و گفت ظاهر کردیم که لذت جز بر عقب رنج نباشد و این راحت باشد از رنج که مر او را لذت نام نهادند . و ما گوئیم اندر رد این قول که اگر مردی باشد تندرست و درست حواس و دیگری بیاید وشکری بدهان او اندر نهد و نافهٔ مشك و دستهٔ گل پیش او نهد و بآوازی خوش شعری معنوی بر خواند پیش او و دیبائی منقش پیش او باز کند و بجامهٔ نرم تنش را پوشد تا همهٔ حالهای طبیعی او متبدل شود ، پس بحکم این فیلسوف که گفت چون حال طبیعی مردم متبدل شود مردم را رنج آید واجب آید که این مرد سخت رنجه شود از چشیدن شکر و یافتن بوی مشك و گل و شنودن سماع خوش وپوشیدن جامهٔ نرم و دیدن دیبای منقش . و لیکن همهٔ عقلا دانند که حال این مرد بخلاف آن باشد که این فیلسوف حکم کرد است . و اگر حکم این مرد راست بودی چیزهای مکروه نبودی اندرین عالم که مردم برنج آن مخصوصست از دیگر حیوان

و ظاهر است مر عقلا را که حاست بساوندهٔ مردم مر موی سمور | را بساود ۲٤۲ از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه چون مر پلاس پرموی را یا خار خسك را بساود از طبیعت بیرون شود ، و لیکن از آن یکی لذت یابد و ازین دیگر

(٦) یافتن ك — (۱٥) بوی جون مسك ب — (۲۱) پلاس وپرموی درشت وخار ك

رنجه شود . و حاست نگرندهٔ مردم چون دختری خوب روی را بیند اندر جامهای دیبا از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه چون گنده پیری زنگی نابینا را بیند اندر گلیمی زشت باز از حال طبیعی بیرون شود ، و لیکن از آن یکی لذت یابد و از آن دیگر رنجه شود . و حاست شنوندهٔ مردم چون شنود که زنش ناگه‌پسری درست صورت زاد بدان از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه اگر بشنود که برادرش بمرد و مالش سلطان بر گرفت نیز از حال طبیعی بیرون شود ، و لیکن حالش اندر این دو بیرون شدن از طبیعت نه چنان باشد که حکم این فیلسوف بر آنست . و حاست بویندهٔ مردم از یافتن بوی عنبر و ریاحین از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه یافتن گند مردار و سرگین از حال طبیعی بیرون شود ، و لیکن مر آن بیرون شدن را بجوید و ازین دیگر بگریزد

و گوئیم که این حکم که این فیلسوف کردست چرا اندر بعضی از حاست بساونده نیست و اندر کل این حاست نیز نیست ، اعنی که این حکم اندر یافتن گرما و سرماست که شدت رنج بمردم رسد وبس چنانکه چون پس از رنجگی از سرما گرما بدو پیوسته شود از آن لذت یابد . و این بعضی است از آنچه بحاست بساونده یافتنست از بهر آنکه بحاست بساونده جز گرما و سرما چهار معنی‌مختلف نیز یافتنست‌چون نرم و درشت و متحرك و ساکن . و حال مردم بیافتن این معنیها نه بر آن سبیل است که بیافتن گرما | و سرماست و مردم از بسودن درشت از پس بسودن چیزی نرم لذت نیابد و از بسودن متحرك سپس از ساکنی لذت یابد البته . پس ظاهر کردیم که حاست بساونده مر سه مخالف را یابد از گرمی و سردی و نرمی و درشتی و متحرك وساکن ، و حکم این فیلسوف اندر یك جفت ازین سه جفت حق است و اندر دو جفت باقی باطل است ،

(١٠) ولیکن یکی را از آن بیرون شدن ك — (١٢) جز اندر بعضی ك — (١٤) که از ضد رنج ك — (١٨) به برای سببی است که ك

و اندر چهار حاست دیگر از نگرنده و شنونده و بوینده و چشنده این حکم باطل است

مثل محمد زکریا اندرین حکم مثل مردی بیابانست که میوهٔ ندیده باشد

و مثل این مرد بحکم کردن اندر لذت که مردم مر آن را پنج حواس بیابد و گفتن که آن جز راحت از رنج هیچ چیز نیست واین جز بر عقب رنج نباشد چون مثل مردم بیابانی است که هیچ میوه ندیده باشد پس بر طبقی انگوری بیند و خرمائی و انجیری و بادامی وخربزه ومر آن جوز ترا با پوست بر گیرد و بچشد وناخوشی آن بکام و زبان او رسد اندیشه نکند که شاید بودن که زیر این پوست اندر چیزی خوشتر از این است یا شاید بودن که این دیگر چیزها جز چنین است ، بل حکم کند که این چیزها همه چنین تلخ وناخوش وزبان گیر است وازین چیزها هیچ چیز چنین نیست و حکم او مانند این فیلسوف باشد بدانچه اندر یك سه یك از حاست از جملهٔ پنج حواس معنی بیافت حکم کرد که اندر هر پنج حواس این | حکم که من اندر این یك سه ٢٤٤
یك حاستی یافتم روانست تا چون از آن باز جویند جهل وغفلت او ظاهر شود چنین که ظاهر کردیم جهل و سفاهت او را

فرق میان لذت و راحت

بلکه گوئیم که لذت چیز دیگر است وراحت از رنج چیز دیگر . اما لذت آن است که چون مردم از حال طبیعی بدان رسد شادمانه وتازه شود وچون از آن باز ماند رنجه شود ، چنانکه چون از حال درویشی و گرسنگی وتشنگی و تنهائی بتوانگری وطعام وشراب ومونس ومحدث و جز آن رسد شادمانه وتازه شود ، وچون از آن باز ماند بر حال پیشین خویش بماندبلکه رنجه

(٧-٨) بر طبقی کوزی ترباپوست بیند ك — ومر آن کوز تر ك — (٢٢) نماند بلکه ك

شود . و راحت از رنج آنست که چون مردم از آن بحال طبیعی خویش باز
گردد بر حال خویش ماند ، چنانکه چون از تندرستی بیماری شود رنجه
۳ شود و چون از آن بیماری درست شود بحال پیشین خویش باز گردد نه لذت یابد
و نه رنج البته

واکنون که از رد قول این مرد در این معنی پرداختیم و میان لذت و
۶ میان راحت از رنج فرق کردیم اندر مراتب لذات سخن گوئیم چنانکه باغاز
این قول وعده کردیم . . .

٦

من كتاب العلم الالهى

نسب أصحاب التراجم إلى الرازى بعض مصنفات متصلة بالعلم الإلهى (١) ، منها (١) « كتاب (فى) العلم الإلهى » ذكره الرازى نفسه فى « كتاب السيرة الفلسفية » (٢) وكذلك ذكره البيرونى (٣) وابن أبى أصيبعة (٤) وصاعد الأندلسى (٥) وابن حزم (٦) وغيرهم (٧) ، ويظهر أن هذا الكتاب هو « كتاب العلم الإلهى الكبير » المذكور فى رسالة البيرونى فى فهرست كتب الرازى (٨) وأنه نفس التأليف الوارد ذكره فى كتاب زاد المسافر لناصر خسرو بعنوان « شرح العلم الإلهى » (٩) . أما موسى بن ميمون فقد أشار إليه بعنوان « الإلهيات » كما ترى (١٠) . ويظهر أن كتاب العلم الإلهى

---

(١) راجع أيضاً ما قاله S. Pines فى كتابه *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, p. 89.

(٢) راجع من فوق ص ١٠٨ س ٢٠

(٣) رسالة فى فهرست كتب الرازى ص ٣ س ١٢ (راجع القطعة ٩)

(٤) ج ١ ص ٣١٧ س ١١

(٥) راجع القطعة ٧

(٦) راجع القطع ١ و٢ و٤ و٨

(٧) سماه ناصر خسرو فى رسالته « كتاب الهى » (راجع القطعة ٥)

(٨) رقم ١١٦

(٩) ص ٥٢ ، راجع القطعه ٣

(١٠) راجع القطعة ٦ ، وسماه ابن ميمون فى موضع آخر (راجع من تحت ص ١٦٩ تعليق ٥) חכמה אלהית اى « الحكمة الإلهية »

هذا كان يحتوى على عدة مقالات كما يتبين من قول أصحاب التراجم بأن أبا القاسم البلخى نقض المقالة الثانية منه[١] . ونستطيع أن نقول إن أبا الحسن على بن الحسين المسعودى كان يقصد إلى كتاب العلم الإلهى حين نسب إلى الرازى كتاباً على مذهب الفوثاغوريين فى ثلاث مقالات ألف « بعد سنة ثلاثمائة وعشرة »[٢] . ولما كان الرازى قد بسط فى كتاب العلم الإلهى مذهبه فى القدماء الخمسة رجحنا أن الكتاب الموسوم «بالقول فى القدماء الخمسة» [٣] الذى ذكره الطوسى والجرجانى [٤] ليس إلا التأليف الذى نحن بصدده ، كما نظن أن ما أورده ناصر خسرو فى كتاب زاد المسافر من قول الرازى فى قدم الهيولى والمكان والزمان والنفس والبارئ مقتبس منه [٥]

(٢) ذكر ابن النديم [٦] وابن القفطى [٧] كتاباً للرازى عنوانه « الصغير فى العلم الإلهى » وسماه البيرونى [٨] « كتاب العلم الإلهى الصغير [٩] على رأى

---

(١) راجع من تحت ص ١٦٨

(٢) راجع القطعة ١١

(٣) لا نجد مثل هذا العنوان عند أصحاب التراجم

(٤) راجع القطعة ١٣

(٥) هذا أيضاً رأى الاستاذ H. H. Schaeder فى مقالته *Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen* (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig 1925), p 229. راجع أيضاً القطعة ٣

(٦) ص ٣٠٠ س ١٩

(٧) ص ٢٧٤ س ١٢

(٨) رقم ١١٤

(٩) فى النسخة المخطوطة « الصور » . ويحتمل أيضاً أن يكون البيرونى قصد إلى عنوانين مختلفين أحدهما « كتاب العلم الإلهى » والثانى « الصور على رأى سقراط » إلا أن سائر فهارس تأليفات الرازى لا تساعد على هذا الاحتمال

سقراط » (١) ولعله هو نفس الكتاب الذى ذكره ابن أبى أصيبعة باسم الكتاب « فى العلم الإلهى على رأى أفلاطون » (٢)

(٣) نسب ابن أبى أصيبعة (٣) إلى الرازى « رسالة لطيفة فى العلم الإلهى » سماها ابن النديم (٤) « رسالة فى العلم الإلهى لطيفة »

(٤) أورد ابن النديم (٥) « كتاب الحاصل فى العلم الإلهى » سماه البيرونى(٦) « كتاب الحاصل » وقال ابن أبى أصيبعة (٧) « كتاب الحاصل وغرضه فيه ما يحصل (٨) من العلم الإلهى من طريق الأخذ بالحرص (٩) وطريق البرهان »

لم يصل إلينا شىء من تلك المصنفات عامة ومن « كتاب العلم الإلهى (الكبير) » خاصة رغم ما كان له من شأن كبير فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ، حتى إن كثيراً من مفكرى الإسلام رأوا من واجبهم أن يردوا عليه ، منهم

(١) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخى الكعبى رئيس معتزلة بغداد (توفى سنة ٣١٩ هـ) كان معاصراً للرازى وألف عدة نقوض على كتاب العلم الإلهى(١٠) تحدى بها الرازى إلى الرد عليها . وقد نسب أصحاب التراجم للرازى التأليفات الآتية : (ا) « كتاب نقض نقض البلخى للعلم الإلهى »(١١) أو « كتاب

---

(١) المعروف أنّ الرازى كان يعتبر سقراط إمام الفلاسفة ، راجع من فوق ص ٩٩
(٢) ج ١ ص ٣١٧ س ١٢
(٣) ص ٣٢٠ س ٧
(٤) ص ٣٠١ س ١٣
(٥) ص ٣٠١ س ١٣
(٦) رقم ١٢٢
(٧) ج ١ ص ٣٢٠ س ٦
(٨) النسخة المطبوعة : يحمل
(٩) لعل الصحيح : بالحدس
(١٠) راجع أيضاً كتاب الرازى « فيما جرى بينه وبين أبى القاسم الكعبى فى الزمان » وهو مذكور فى رسالة البيرونى رقم ٦٢
(١١) ابن النديم ص ٣٠١ س ١٠

فى نقض كتاب البلخى لكتاب العلم الإلهى والرد عليه »[١] ، ولعله هو الكتاب « فى إيضاح غلط المتقد عليه فى العلم الإلهى » المذكور عند البيرونى [٢] . (ب) « كتاب فى الرد على أبى القاسم البلخى فيما ناقض به فى المقالة الثانية من كتابه فى العلم الإلهى »[٣] أو « كتاب الرد على أبى القاسم البلخى فى نقضه المقالة الثانية فى العلم الإلهى[٤] » . (ج) « كتاب إلى أبى القاسم البلخى فى الزيادة على جوابه وعلى جواب هذا الجواب »[٥] أو « كتاب إلى أبى القاسم البلخى والزيادة على جوابه وجواب هذا الجواب »[٦]

(٢) أبو نصر محمد بن محمد الفارابى (المتوفى سنة ٣٣٩) وينسب إليه : « كتاب فى الرد على الرازى فى العلم الإلهى »[٧]

(٣) أبو على محمد بن الحسن بن الهيثم البصرى الرياضى (المتوفى سنة ٤٣٠) وينسب إليه « نقض على أبى بكر الرازى المتطبب رأيه فى الإلهيات والنبوات »[٨]

(٤) أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهرى الأندلسى (توفى سنة ٤٥٦) وهو يشير فى كتاب الفصل فى الملل[٩] إلى تأليف له عنوانه « كتاب التحقيق فى نقض كتاب العلم الإلهى لمحمد بن زكرياء الطبيب »

---

(١) ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٣٢٠ س ١

(٢) رقم ١١٧ ، راجع أيضاً رقم ١١٥ : « جوابه عن انتقاد أبى القاسم عليه »

(٣) ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٣١٧ س ١٣

(٤) ابن النديم ص ٣٠٠ س ٢١

(٥) ابن النديم ص ٣٠٠ س ٢٠

(٦) ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٣١٧ س ١١

(٧) كذا ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩ س ٨ ، ويسميه ابن القفطى ص ٢٨٠ س ١ « كتاب الرد على الرازى » . راجع أيضاً M. Steinschneider, *Al-Farabi* (St. Pétersbourg 1869), p. 119.

(٨) ابن أبى أصيبعه ج ٢ ص ٩٧ س ٦ . راجع أيضا ما قلته فى *Rivista degli Studi Orientali* XIV (1934), p. 363.

(٩) طبعة مصر ١٣٤٧ ، ج ٥ ص ٤٤ ، وأيضاً ج ١ ص ٣٥ . راجع أيضاً M. Asin Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, Madrid 1914. p. 11.

(٥) أبو الحسن على بن رضوان الطبيب المصرى (توفى سنة ٤٦٠) وينسب إليه « كتاب فى الرد على الرازى فى العلم الإلهى وإثبات الرسل »[١]

(٦) أبو المعين ناصر بن خسرو (المتوفى سنة ٤٨١) رد على الرازى فى كتاب زاد المسافر[٢] وفى كتاب بستان العقل[٣] الذى لم يصل إلينا

(٧) أبو عمران موسى بن عبيد الله بن ميمون الإسرائيلى القرطبى (توفى سنة ٦٠١ هـ) وقد نقض كتاب الرازى فى فصل من كتابه دلالة الحائرين[٤] ، وأشار أيضاً إليه فى رسالة أرسلها إلى شموئيل بن يهوذا بن طبون مترجم كتاب دلالة الحائرين إلى اللغة العبرية[٥]

---

(١) ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٠٥ س ١٠ ، راجع أيضاً J. Schacht — Max Meyerhof, *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo*, Cairo 1937, p. 48.

(٢) ص ٥٢ ، راجع القطعة ٣

(٣) وهو مذكور فى رسالة ناصر خسرو (راجع القطعة ٥) . أما نسبة كتاب بستان العقل إلى ناصر خسرو فراجع Pines, *Beiträge*, p. 88²

(٤) راجع القطعة ٦

(٥) ضاع الأصل العربى لهذه الرسالة وبقيت لها ترجمة عبرية تجدها فى « مجموعة جوابات ربى موسى بن ميمون » (קובץ תשובות רמב"ם) المطبوعة فى ليبزيك ١٨٥٩ (فى الجزء الثانى ص ٢٨) والإشارة فيها إلى الرازى بهذا النص : וכפר חכמה אלהית שחבר אלראזי הוא לו אבל אין בו תועלת לפי שאלראזי היה רופא בלבד . أما الطبعة الأولى لرسائل ابن ميمون المنشورة باستانبول سنة ١٥١٧ م فقد أوردت فيها ترجمة أخرى لنفس هذه الجملة وهى : והחכמה האלהית לאלראזי הוא כפר אין בו תועלת כי ראזי רופא היה לבד [راجع S. Munk فى ترجمته لكتاب دلالة الحائرين لابن ميمون ج ٣ ص ٦٧ ، وأيضاً Alexander Marx فى مجلة *Jewish Quarterly Review, New Series*, vol. XXV (1935) p. 378, وكذلك J. Sonne فى مجلة תרביץ ج ١٠ (١٩٣٩) ص ١٣٩] ومعناها باللغة العربية : « وكتاب العلم الالهى الذى ألفه الرازى هو له إلا أنه عديم الفائدة لان الرازى كان طبيباً فقط » (أفادنى صديقى الدكتور D. H. Baneth بهذه المعلومات وهو الذى سينشر فى المستقبل القريب رسائل ابن ميمون نشرة علمية)

وقد وصلنا أيضا عند ابن حزم وناصر خسرو وابن ميمون وغيرهم عدة قطع من الردود على كتاب العلم الإلهى جمعناها فيما يلى مختارين لها ترتيبا يظهر الموضوعات المختلفة التى احتوى عليها ذلك الكتاب

١

كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم (طبعة مصر ١٣٤٧) ج ١ ص ١٠[1] :

قال أبو محمد رضى الله عنه : وقد تحدث فى خلال هذه الأقوال آراء هى منتجة من هذه الرؤوس ومركبة منها . فمنها ما قد قالت به طوائف من الناس مثل ما ذهب إليه فرق من الأمم من القول بتناسخ الأرواح أو القول بتواتر النبوات فى كل وقت وأنّ فى كل نوع من أنواع الحيوان أنبياء . ومثل ما قد ذهب إليه جماعة من القائلين وناظرتُهم عليه من القول بأنّ العالم محدث وأنّ له مدبّراً لم يزل إلاّ أنّ النفس والمكان المطلق — وهو الخلاء — والزمان المطلق لم تزل معه

قال أبو محمد :— وهذا قول قد ناظرنى عليه عبد الله بن خلف بن مروان الأنصارىّ وعبد الله بن محمد السلمىّ الكاتب ومحمد بن على بن أبى الحسين الأصبحىّ الطبيب وهو قول يؤثر عن محمد بن زكرياء الرازىّ الطبيب ، ولنا عليه فيه كتاب مفرد فى نقض كتابه فى ذلك وهو المعروف بالعلم الإلٰهىّ

(١) صححنا القطع المقتبسة من كتاب الفصل لابن حزم بمقابلتها بالنسخة المخطوطة المحفوظة بخزانة عاشر رئيس الكتاب باستانبول تحت رقم ٥٥٥ ، وقد عثرنا على صورة شمسية لها فى دار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٥٩١ ب ، وهذه النسخة حررت فى سنة ٧٢٢هـ وعدد صفحاتها ١٠٤٥ . راجع أيضاً H. Ritter فى مجلة *Der Islam* ج ١٨ (١٩٢٩) ص ٤٥

٢

كتاب الفصل لابن حزم ، ج ٥ س ٤٤ (ص ٩٨٧ من النسخة المخطوطة):

قال أبو محمد : فأما الخلاء والمدة فقد تقدم إفسادنا لهذا القول فى صدر ديواننا بالبراهين الضرورية وفى كتابنا المرسوم بالتحقيق فى نقض كتاب العلم الإلهى لمحمد بن زكرياء الطبيب وحللنا كل دعوى أوردها هو وغيره فى هذا المعنى بأبين شرح ، والحمد لله رب العالمين كثيرا . وأثبتنا فى صدر كتابنا هذا وهناك أنه ليس فى العالم خلاء البتة وأنه كله كرة مصمتة لا تخلخل فيها وأنه ليس وراء هذا خلاء ولا ملاء ولا شىء البتة وأن المدة ليست إلا مذ أحدث الله الفلك بما فيه من الأجسام الساكنة والمتحركة وأعراضها . وبينا فى كتاب التقريب لحدود الكلام أن الآلة المسماة الزرافة وسارقة الماء والآلة التى تدخل فى إحليل من به أسر البول براهين ضرورية فى تحقيق أن لا خلاء فى العالم أصلا . فإن الخلاء عند القائلين به إنما هو مكان لا متمكن فيه . وهذا محال بما ذكرنا لأنه لو خرج الماء من الثقب الذى فى أسفل سارقة الماء وقد سد أعلاها لبقى مكانه خاليا بلا متمكن فيه ، فاذا لم يمكن ذلك أصلا ولا كان فى بنية العالم وجوده وقف الماء باقيا لا ينهرق حتى إذا فتح أعلاها ووجد الهواء مدخلا خرج الماء وانهرق لوقته وخلفه الهواء . وكذلك الزرافة والآلة المتخذة لمن به أسر البول ، فانه إذا حصلت تلك فى داخل الإحليل وأول المثانة ثم جذب الزر المغلق لثقبها إلى خارج اتبعه البول ضرورة وخرج ، ولو لم يخرج لبقى ثقب الآلة خاليا لا شىء فيه وهذا باطل ممتنع . وقد بينا فى صدر كتابنا كل ما اعترض به الملحدون المخالفون لنا فى هذا المكان وأغنى عن إعادته

يظهر من هذه القطعة ومن التى قبلها أن الرازى كان يعالج فى كتاب العلم الالهى مذهبه فى المكان والخلاء والزمان والمدة ، ويتبين أيضاً أن الرد المفصل على نظريات الرازى الذى أورده ابن حزم فى الجزء الأول من كتابه (ص ٢٧-٣٥) يقصد فى أول الأمر لكتاب العلم الالهى

٣

كتاب زاد المسافر لناصر خسرو (طبعة برلين ١٩٢٨) ص ٥٢ س ١٦ - ص ٥٣ س ٨ :

واز این چهار قسم جسم آنچه سخت تر است وفراز هم آمـده است خاکست که بر مرکز است ، وآب از او گشاده تر است که برتر از اوست ، وباد از آب گشاده تر است که برتر از آن است ، باز آتش از هوا گشاده تر است که برتراز هواست

ومحمد زکریای رازی گوید اندر کتاب خویش که آنرا « شرح علم إلٰهی » نام نهـاده است که این جواهر این صورتها از ترکیب هیولی مطلق یافته اند با جوهر خلا ، واندر آتش جوهر هیولی با جوهر خلا آمیخته است ولیکن خلا اندر او بیشتر از هیولی است ، وباز اندر هوا گوید خلا کمتر است از هیولی ، واندر آب گوید خلا کمتر از آنست که اندر جوهر هواست ، وباز اندر خاك خلا کمتر از آن است که اندر جوهر آبست

الترجمة

أما الأقسام (العناصر) الأربعة التي للجسم فما كان منها أصلب وأشد فهو الأرض التي في المركز ، وأما الماء فهو أكثر تخلخلاً منها لأنه أعلى ، والريح أكثر تخلخلاً من الماء لأنه أعلى منه ، ثم إن النار أكثر تخلخلاً من الهواء لأنه أعلى من الهواء

ويقول محمد بن زكرياء الرازي في كتابه الذي سماه شرح العلم الالهي إنّ هذه الجواهر تحصلت هذه الصور من تركيب الهيولى المطلقة مع جوهر الخلاء . أما النار فيمتزج فيها جوهر الهيولي بجوهر الخلاء إلا أنّ الخلاء فيها أكثر من الهيولى ، وأما الهواء فيقول فيه إنّ الخلاء فيه أقل من الهيولى ، ويقول في الماء إنّ الخلاء فيه أقل منه في جوهر الهواء ، وأما الأرض فالخلاء فيها أقل منه في جوهر الماء

١٢ وگويد كه آتش اندر هوا بزدن سنگ بر آهن از آن همى پديد آيد كه هوا را سنگ وآهن همى گشاده تر از آن كند كه هست تا همى آتش گردد

١٥ وما درين كتاب چون بباب هيولى وخلا رسيم اندر اين معنى سخن گوئيم

نرى من هذه القطعة أنّ الرازىّ كان يبسط فى كتابه مذهبه فى الهيولى أيضاً . فاذا وجدنا فى القطعة الثامنة ذكر القدماء الخمسة التى ذهب إليها الرازى اى قدم البارىء والنفس والهيولى والمكان والزمان فلا يبعد أن يكون كل ما أورده ناصر خسرو فى هذا الصدد(1) مقتبساً من كتاب العلم الإلهىّ للرازىّ . أضف إلى هذا أنّ ناصر خسرو(٢) يشير إلى العلم الإلهى عند ردّه على مذهب الرازىّ فى الزمان . ومع هذا فقد أخرجنا تلك القطع الأخرى(٣) من ثبتنا هنا إذ كان من غرضنا أن لا تذكر إلا القطع التى لا شك فى نسبتها إلى كتاب العلم الإلهىّ وإذ كان الرازى يبحث عن نفس تلك المسائل فى كتب أخر أيضا

---

(١) كتاب زاد المسافر ص ٧٣ وما يليها

(٢) نفس المرجع ص ١٠٣ س ٨

(٣) راجع ما بعد من الفصل الثامن إلى الحادى عشر

الترجمة

ويقول إنّ حدوث النار فى الهواء من ضرب الحجر على الحديد إنما يكون لأنّ الحجر والحديد يصيران الهواء أكثر تخلخلاً مما كان عليه حتى يصبح ناراً

وسنبحث فى هذا الكتاب عن هذا المعنى حين نبلغ باب الهيولى والخلاء

٤

كتاب الفصل لابن حزم ، ج ١ ص ٧٦-٧٧ (ص١٠٢ وما يليها من النسخة المخطوطة) :

قال أبو محمد رضى الله عنه : افترق القائلون بتناسخ الأرواح على فرقتين فذهبت الفرقة الواحدة إلى أن الأرواح تنتقل بعد مفارقتها الأجساد إلى أجساد أخر وإن لم تكن من نوع الأجساد التى فارقت . وهذا قول أحمد بن حائط[1] وأحمد بن يانوش تلميذه[2] وأبى مسلم الخراسانى ومحمد بن زكرياء الرازى الطبيب وهو قول القرامطة من الاسماعيلية وغالية الرافضة . . .

وقد صرح بهذا محمد بن زكرياء الرازى فى كتابه الموسوم بالعلم الإلهىّ ، وقال فى بعض كتبه : لولا أنه لا سبيل إلى تخليص الأرواح عن الأجساد المتصوّرة بالصور البهيمية إلى الأجساد المتصوّرة بصور الإنسان إلاّ بالقتل والذبح لما جاز ذبح شىء من الحيوان البتة ...

قال أبو محمد رضى الله عنه : وهذه كما ترى دعاو وخرافات بلا دليل . وذهب هؤلاء إلى أن التناسخ إنما هو على سبيل العقاب والثواب . قالوا فالفاسق المسىء الأعمال تنتقل روحه إلى أجساد البهائم الخبيثة المرتطمة فى الأقذار والمسخرة المؤلمة الممتهنة بالذبح . واختلفوا فى الذى كانت أفاعيله كلها شراً لا خير فيها فقال

---

(١) راجع كتاب الانتصار للخياط ص ١٤٧ ، وكتاب الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٥٨ - ٢٦١ ، وكتاب الملل والنحل للشهرستانى (على هامش كتاب الفصل لابن حزم) ج ١ ص ٦٧ - ٦٩ ، وكتاب روضات الجنات للخوانسارى ص ٤٢ ، وكتاب الحيوان للجاحظ ج ٥ ص ١٢٨ س ١٤ (فى النص المطبوع « ابن حائك ») وكذلك ج ٤ ص ٩٦ س ١٧ (فى النص المطبوع « ابن حافظ ») . راجع ايضاً ما قاله الاستاذ Nyberg فى تعليقاته على كتاب الانتصار ص ٢٢٣ - ٢٢٤

(٢) اسمه أحمد بن أيوب بن يانوش ، واختلف فى اسم جده فكتبه ابن حزم « نانوس » وكتبه الشهرستانى (ج ١ ص ٦٩) «مانوش» وأما البغدادى (ص ٢٥٨) فقد كتبه «بانوش»

بعضهم أرواح هذه الطبقة هى الشياطين ، وقال أحمد بن حائط إنها تنتقل إلى جهنم فتعذب بالنار أبد الآبد . واختلفوا فى الذى كانت أفاعيله كلها خيرا لا شر فيها فقال بعضهم أرواح هذه الطبقة هى الملائكة ، وقال أحمد بن حائط إنها لا شك تنتقل إلى الجنة فتنعم فيها أبد الآبد . . . واحتج من هذه الطائفة من لا يقول بالإسلام بأن قالوا إن النفس لا تتناهى والعالم لا يتناهى لأمده والنفس منتقلة أبداً وليس انتقالها إلى نوعها بأولى من انتقالها إلى غير نوعها

قال أبو محمد رضى الله عنه : وذهبت الفرقة الثـــانية إلى أن منعت انتقال الأرواح إلى غير أنواع أجسادها التى فارقت . وليس من هذه الفرقة من يقول بشىء من الشرائع ، وهم من الدهرية وحجتهم هى حجة الطائفة التى ذكرنا قبلها القائلة انه لا تناهى للعالم فوجب أن تتردد النفس فى الأجساد أبدا . قالوا ولا يجوز أن تنتقل إلى غـير النوع الذى أوجب لها طبعها الإشراف عليه وتعلقها به . . .

وقال أيضا بعض من ذهب إلى التناسخ من الحاملين ذلك على سبيل الجزاء : إن الله تعالى عدل حكيم رحيم كريم . فاذ هو كذلك فحال أن يعذب من لا ذنب له . قال فلما وجدناه تعالى يقطع أجسام الصبيان الذين لا ذنب لهم بالجدرى والقروح ويأمر بذبح بعض الحيوان الذى لا ذنب له وبطبخه وأكله ويسلط بعضها على بعض فيقطعه ويأكله ولا ذنب له علمنا أنه تعالى لم يفعل ذلك إلا وقد كانت الأرواح عصاة مستحقة العقاب فركبت فى هذه الأجساد لتعذب فيها

يظهر من هذه القطعة أن الرازى بحث فى كتاب العلم الالهى عن تناسخ الأرواح كما أنه عالج هذا الموضوع فى سائر كتبه ، فقد وافق قول ابن حزم ما نقرأه فى « كتاب السيرة الفلسفية » (١) حيث يقول الرازى : « فانه ليس تخليص النفوس من جثة من جثث الحيوانات إلا من جثة الانسان فقط ، وإذا كان الأمر كذلك كان تخليص أمثال هذه النفوس من جثتها شبيهاً بالتطريق والتسهيل إلى الخلاص ... ولولا أنه لا مطمع فى خلاص نفس من غير جثة الانسان لما أطلق حكم العقل

(١) من فوق ص ١٠٥

ذبحها البتة » . وكذلك ألف الرازى رسالة « فى علة خلق السباع والهوام(١) » لا شك أنه مس فيها مسألة أنفس الحيوان وتخليصها من جثثها . ويوافق هذا القول أيضاً ما نقرأه فى كتاب زاد المسافر لناصر خسرو(٢) من قول الرازى بتعلق النفس الكلية بالهيولى وتخليصها منها . راجع أيضاً **M. Schreiner, *Zur Geschichte der Lehre von der Seelenwanderung* (app. *Der Kalâm in der jüdischen Literatur*, Dreizehnter Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, 1895,** وأيضاً ما قلته فى مجلة ***Orientalia*** ج ٤ (١٩٣٥) ص ٣٢٨

٥

رسالة الحكيم أبى معين حميد الدين ناصر بن خسرو القباديانى « درجواب نود ويك فقره أسئله فلسفى ومنطقى وطبيعى ونحوى ودينى وتأويلى »(٣) وهى رسالة باللغة الفارسية ، قال مؤلفها عند ذكره آراء الفلاسفة فى الملائكة :

وثابت بن قره الحرانى كه مر كتب فلسفى را ترجمه او كرده است از زبان وخط يونانى بزبان وخط تازى بر افلاك وكواكب كه احيا ونطقا اند برهان

---

(١) ابن النديم ص ٣٠١ س ٧ ، وابن القفطى ص ٢٧٥ س ٩ ، وابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٣١٩ س ٢٥ . أما البيرونى (رقم ١٢٥) فقد سماها « فى سبب خلق السباع » .

(٢) ص ١١٥ وكذلك ص ٣١٨ - ٣١٩ ، راجع من تحت فى الفصل العاشر

(٣) طبعت هذه الرساله على عقب ديوان أشعار ناصر خسرو الذى نشره آقاى حاجى سيد نصر الله تقوى (طهران ١٣٠٤ - ١٣٠٦ هـ شمسى) ص ٥٦٣ – ٥٨٣ ، والفصل المذكور هاهنا ورد فيها ص ٥٧١ - ٥٧٢ . وقد أتى الاستاذ S. Pines فى كتابه *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* ص ٨٧ بترجمة ألمانية لهذا الفصل

کرده است . وگفتست که مردم را حیات وسخن بدانست که جسد او شریفتر جسدست واندر شریفتر جسدی که آن جسد مردمست شریفتر نفس فرود آمدست ، وآن | نفس زنده وسخنگوی است ، واین مقدمهٔ صادقه است . آنگاه ٥٧٢
گفتست وافلاك وانجم اجساد ایشان بغایت شرف ولطافتست و بنهایت پاکیزگی است ، واین مقدمهٔ دیگرست صادقه . نتیجه ازین دو مقدمه اینکه مر این افلاك وانجم را نفس ناطقه است وایشان زندگان وسخنگویان . واین برهانیست که این فیلسوف کرده است بر آنکه فرشتگان افلاك وکواکب اند وزنده وسخنگوی اند

وفلاسفه هرگز مرین را نستایند ، اما دیورا مقرّند وگویند نفسهای جاهلان بدکرداران که از جسد جدا شوند اندرین عالم بمانند ، بر آنچ بر حسرت شهوتهای حسّی بیرون شود از جسد وآن آرزوها مر اورا بر کشد نتواند که از طبایع گریزد و <در> جسمی زشت شود آن نفس واندر عالم همیگردد ومردمان را بفریبد وبدکرداری آموزد واندر بیابانها مردمان را راه گم کند تا هلاك شوند . چنانك محمد زکریاء رازی گفته است اندر کتاب <علم> الهی خویش که نفسهای بدکرداران که دیو شوند خویشتن بصورت <فرشتگان> مر کسان را بنمایند ومرایشان را بفرمایند که رو مردمان را بگوی که سوی من فریشتهٔ آمد وگفت که خدای ترا پیغامبری داد ومن آن فرشته ام . تا بدین سبب در میان مردمان اختلاف افتد وخلق کشته شود بسیاری بتدبیر آن نفس دیو گشته . وما بر ردّ قول این مهوس بی باك سخن گفته ایم اندر کتاب بستان العقل ، اکنون بجواب این هوس مشغول نشویم بر اینجا

---

(١) کتب فل را خ — (٣) اگر مردم خ — (٤) آن که : کان خ — (٦) سحاب پاکیزگی خ — (٧) اینکه : اندك خ — (٩) وسخن گویند خ — (١١) بدکرداری خ — (١٣) از طبایع بر گذرد وجسمی خ (راجع کتاب زاد المسافرین ص ١١٥ س ٨) — (١٥) تا هلاك شود خ

الترجمة

أما ثابت بن قرة الحرّانى (١) الذى كان يترجم كتب الفلسفة من اللغة اليونانية والخط اليونانىّ إلى اللغة العربية والخط العربىّ فإنه أتى ببرهان على أنّ الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة . وذلك أنه قال إنّ الإنسان ذو حياة ونطق من أجل أن جسده أشرف الأجساد ولأنّ أشرف نفس حلت فى أشرف جسد الذى هو جسد الإنسان ، وهذه النفس حية ناطقة ، وهذه مقدمة صادقة . ثم قال إنّ أجساد الأفلاك والنجوم بغاية الشرف واللطافة وفى نهاية الطهارة ، وهذه مقدمة ثانية صادقة . ونتيجة هاتين المقدمتين أنّ للأفلاك والنجوم أنفساً ناطقة وأنها أحياء ناطقة . فهذا البرهان الذى أتى به هذا الفيلسوف على أنّ الملائكة هم الأفلاك والكواكب وأنّ هذه أحياء ناطقة

ومن الفلاسفة من لا يمدح هذا قط بل يقرّون بوجود شياطين ويقولون إنّ نفوس الجهلة الأشرار متى فارقت أجسادها تبقى فى هذا العالم . وذلك أنها لما تركت أجسادها وهى فى حسرة الشهوات الحسية التى تجتذبها (إلى العالم) لا تستطيع أن تخلص من الطبائع فتدخل جسماً خبيثاً وتنتقل فى العالم وتخدع الناس وتعلمهم الرذائل وتضلهم فى البرارى حتى يهلكوا . كما قال محمد بن زكرياء الرازىّ فى كتابه <فى العلم> الإلهىّ إنّ نفوس الأشرار التى صارت شياطين تتجلى لبعض الناس فى صورة <الملائكة> وتأمرهم أن اذهب وقل للناس إنه قد جاءنى ملك فقال لى إنّ الله أعطاك الرسالة وإنى الملك (المبعوث إليك) ، حتى وقع الاختلاف بين الناس بسبب ذلك وقتل خلق كثير نتيجة تدبير تلك النفوس التى أصبحت شياطين . — وقد رددنا على قول ذلك المهوس الجرىء فى كتاب بستان العقل (٢) فلا نعنى فى هذا الموضع بالجواب عن هوسه

وفى هذه القطعة تكملة ما مضى من آراء الرازى فى تناسخ الأرواح وهى تمس أيضاً

---

(١) راجع أيضاً كتاب مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازىّ (طبعة مصر ١٣٠٨) ج ٥ ص ٤٣٥ : « وكان ثابت بن قرة يثبت النفس ويقول انها متعلقة بأجسام سماوية نورانية لطيفة غير قابلة للكون والفساد والتفرق والتمزق ، وان تلك الأجسام تكون سارية فى البدن ، وما دام يبقى ذلك السريان بقيت النفس مدبرة للبدن ، فاذا انفصلت تلك الأجسام اللطيفة عن جوهر البدن انقطع تعلق النفس عن البدن »

(٢) راجع من فوق ص ١٦٩

مسألة النبوة والأنبياء بعبارة تذكرنا بكتاب الرازى « فى النبوات » (١) . راجع أيضاً ردود ابن الهيثم وابن رضوان على الرازى التى كانت موجهة ضد آرائه فى العلم الإلهى أو الإلهيات وفى الرسل أو النبوات(٢)

٦

كتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون الإسرائيلى ، الجزء الثالث الفصل الثانى عشر(٣) :

كثيراً ما يسبق لخيال الجمهور أن الشرور فى العالم أكثر من الخيرات ، حتى إن فى كثير من خطب جميع الملل وفى أشعارهم يضمنون هذا الغرض ويقولون إن العجب أن يوجد فى الزمان خير ، أما شروره فكثيرة ودائمة . وليس هذا الغلط عند الجمهور فقط إلا وعند من يزعم أنه قد علم شيئا

وللرازى كتاب مشهور وسمه بالإلٰهيّات ضمّنه من هذياناته وجهالاته عظائم ، ومن جملتها غرض ارتكبه وهو أنّ الشرّ فى الوجود أكثر من الخير وأنك إذا قايست بين راحة الإنسان ولذّاته فى مدّة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والزمانات والأنكاد والأحزان والنكبات فتجد أنّ وجوده — يعنى الإنسان — نقمة وشرّ عظيم طلب به .

---

(١) راجع من تحت الفصل الثانى عشر

(٢) راجع من فوق ص ١٦٨ و ١٦٩

(٣) *Le Guide des Egarés, traité de théologie et de philosophie par Moïse ben Maimoun, dit Maïmonide*, publié par S. Munk. Paris 1856, t. III, p. 18 ; trad. p. 66-67.

وأخذ أن يصحح هذا الرأى باستقراء هذه البلايا ليقاوم كلّ ما يزعم أهل الحق من إفضال الإله وَجُودِهِ البيّن وكونه تعالى الخير المحض وكل ما يصدر عنه خير محض بلا شك

وسبب هذا الغلط كله كون هذا الجاهل وأمثاله من الجمهور لا يعتبر الوجود إلا كشخص إنسان لا غير ويتخيل كل جاهل أن الوجود كله من أجل شخصه وكأن ليس ثم وجود إلا هو فقط . فان جاءه الأمر بخلاف ما يريد قطع قطعا أن الوجود كله شر . فلو اعتبر الإنسان الوجود وتصوره وعلم نزارة حظه منه لتبين له الحق واتضح

يظهر من هذه القطعة أنّ الرازىّ بسط فى كتاب العلم الإلهىّ فلسفته فى اللذات والآلام التى عالجها فى غير كتاب من تصانيفه . راجع أيضاً ما أورده عنه وعن الحرنانيين نجم الدين الكاتبى فى القطعة المذكورة فى الفصل التالى (ص٢٠٦-٢٠٧) ، وكذلك ما أورده فى هذا الصدد فخر الدين الرازىّ فى كتاب الأربعين فى أصول الدين (طبعة حيدرآباد ١٣٥٣) ص ٢٩٤

٧

كتاب طبقات الأمم للقاضى أبى القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسى (المتوفى سنة ٤٦٢هـ) نشره الأب لويس شيخو ، بيروت ١٩١٢، ص ٣٣ (١) :

قال صاعد : وقد صنف جماعة من المتأخرين كتبا على مذهب فيثاغورس وأشياعه وانتصروا فيها للفلسفة الطبيعية القديمة . وممن صنف فى ذلك أبو بكر محمد

(١) راجع أيضاً R. Blachère, *Sâʿid al-Andalusî kitâb Tabaqât al-Umam* (*Livre des Catégories des Nations*), traduction. Paris 1935 (= *Publ. de l'Inst. des Hautes Etudes Marocaines*, t. XXVIII), p. 74-75.

بن زكرياء الرازى وكان شديد الانحراف عن أرسطاطاليس وعائباً له فى مفارقة معلمه افلاطون وغيره من متقدمى الفلاسفة فى كثير من آرائهم ، وكان يزعم أنه أفسد الفلسفة وغير كثيراً من أصولها . وما أظن الرازى أحنقه على أرسطاطاليس وحداه إلى تنقصه إلا ما أباه أرسطاطاليس ودان به الرازى مما ضمنه كتابه فى العلم الإلهى وكتابه فى الطب الروحانى وغير ذلك من كتبه الدالة على استحسانه لمذهب الثنوية فى الإشراك ولآراء البراهمة فى إبطال النبوة ولاعتقاد عوام الصابئة <فى> التناسخ . ولو أن الرازى وفقه الله للرشد وحبب إليه نصر الحق لوصف أرسطاطاليس بأنه محص آراء الفلسفة ونخل مذاهب الحكماء فنفى خبثها وأسقط غثها وانتقى لبابها واصطفى خيارها فاعتقد منها ما توجبه العقول السليمة وتراه البصائر النافذة وتدين به النفوس الطيبة ، وأصبح إمام الحكماء وجامع فضائل العلماء

---

(٣) فى النسخة المخطوطة : غاتبا ، ولعل الصواب : عاتباً — (٦) ما أباه ، صححنا ، وفى الطبعة : ما أتاه — ودان به الرازى مما ضمنه كتابه ، كذا فى النسخة المخطوطة ، وفى الطبعة : وأراد الرازى مخاصمته اى كتاب — (١٠) ونخل ، صححنا ، فى الطبعة : وتحل — واسقطه عنها خ

قد ذكرنا (١) أنّ ابن القفطى اقتبس هذا الفصل من كتاب طبقات الأمم وأنّ ابن العبرى والعلامة الحلّى أخذاه عنه . أما نسبة الرازىّ إلى مذهب فيثاغورس فنجدها أيضاً فى كتاب التنبيه والإشراف للمسعودى حيث يقول (٢) : « ولا أعلم فى هذا الوقت أحداً يرجع إليه فى ذلك (٣) إلاّ رجلاً من النصارى بمدينة السلام يعرف بأبى زكرياء بن عدى(٤) وكان مبدأ أمره ورأيه وطريقته فى درس (٥) طريقة محمد بن زكرياء الرازىّ وهو رأى الفوثاغوريين

---

(١) ص ١٤١

(٢) طبعة ليدن ص ١٢٢

(٣) اى فى علم الفلسفة

(٤) هو أبو زكرياء يحيى بن عدى المنطقى اليعقوبى تلميذ الفارابى . أما تلمذته للرازىّ فلم تذكر فى مصدر آخر

(٥) الكلمتان ساقطتان من نسخة مخطوطة

فى الفلسفة الأولى على ما قدّمنا »[١]

أما نقد صاعد لفلسفة الرازىّ فقد قال مثله فى موضع آخر من كتابه[٢] : « ... وألف نيفاً على مائة تأليف أكثرها فى صناعة الطب وسائرها فى ضروب من المعارف الطبيعية والإلهية إلا أنه لم يوغل فى العلم الإلهى ولا علم غرضه الأقصى فاضطرب لذلك رأيه وتقلد آراء سخيفة وانتحل مذاهب خبيثة[٣] وذم[٤] أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدى بسبلهم » . وقد نقل هذا الفصل ابن القفطى وابن أبى أصيبعة[٥] وغيرهما . راجع أيضاً ما قاله موسى بن ميمون[٦] وابن سينا[٧] فى فلسفة الرازىّ

أما قول صاعد بأنّ الرازى انحرف عن أرسطاليس واتصل بافلاطون فستجد مثله فى المناظرة التى جرت بينه وبين أبى حاتم الرازى[٨] . ولعل الرازى عالج مثل هذا الموضوع فى تأليف له سماه ابن أبى أصيبعة[٩] « فى شرح مذاهب أرسطوطاليس فى العلم الإلهىّ »

أما ما قاله صاعد فى استحسان الرازى لمذاهب الثنوية فراجع القطعة التالية ، وكذلك قد عرفنا من القطع ٤ ، ٥ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٣ أنّ الرازى قال فى كتاب العلم الإلهى بالتناسخ وشرح مذاهب الصابئة الحرّانيين . وأما ما قذفه به صاعد من الميل إلى آراء البراهمة فى إبطال النبوات فهذا مذهب نسبه إلى البراهمة ابن الراوندى الملحد فى كتاب الزمردة وأخذه عنه كثير من المتأخرين[١٠]

---

(١) راجع أيضا ما قاله المسعودى فى ص ١٦٢ من كتابه (راجع من تحت القطعة ١١)

(٢) ص ٥٢

(٣) فى الطبعة « سخيفة » ، وقد قرأ ابن أبى أصيبعة وابن القفطى « خبيثة » وقرأ ابن العبرى (راجع من فوق ص ١٤٠ تعليق ٤) « مذهباً عيناً » .

(٤) كذا ابن القفطى وابن أبى أصيبعة وابن العبرى ، وفى الطبعة : ودنا أقواماً

(٥) ابن القفطى ص ٢٧١ ، ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٣١٠

(٦) راجع من فوق ص ١٦٩

(٧) أجوبة الشيخ الرئيس عن مسائل أبى الريحان البيرونى (جامع البدائع ، مصر ١٣٣٠ ، ص ١٢٧)

(٨) راجع من تحت الفصل الحادى عشر

(٩) ج ١ ص ٣١٧ س ١٠

(١٠) راجع ما قلته فى *Rivista degli Studi Orientali* ج ١٤ (١٩٣٤) ص ٣٤١ وما يليها

٨

كتاب الفصل لابن حزم، ج ١ ص ٣٥ (١)، بعد ردّه على من قال بالقدماء الخمسة (٢) عند كلامه «على من قال انّ فاعل العالم ومدبره أكثر من واحد»:

قال أبو محمد رضى الله عنه: افترق القائلون بأن فاعل العالم أكثر من واحد فرقاً ثم ترجع هذه الفرق إلى فرقتين. فاحدى الفرقتين تذهب إلى أن العالم غير مدبريه وهم القائلون بتدبير الكواكب السبعة وأزليتها (٣) وهم المجوس. فان المتكلمين ذكروا عنهم أنهم يقولون إن البارئ لما طالت وحدته استوحش، فلما استوحش فكر فكرة سوء فتجسمت فاستحالت ظلمة فحدث منها أهرمن وهو إبليس، فرام البارئ إبعاده عن نفسه فلم يستطع فتحرز منه بخلق الخيرات وشرع أهرمن فى خلق الشر. ولهم فى ذلك تخليط كثير

قال أبو محمد رضى الله عنه: وهذا أمر لا يعرفه المجوس بل قولهم الظاهر هو أنّ البارئ تعالى وهو أُورمزُ (٤)، وإبليس وهو أَهرَمَن: وكام (٥) وهو الزمان، وجام (٦) وهو المكان وهو الخلاء أيضاً، وهوم (٧) وهو الجوهر وهو أيضاً الهيولى وهو أيضاً الطينة والخميرة خمسة لم تزل، وأنّ أهرمن هو فاعل الشرور وأنّ أورمز (٤) فاعل الخيرات، وأنّ هوم (٧) هو المفعول فيه كل ذلك.

---

(١) = ص ٥٢ من النسخة المخطوطة المذكورة من فوق ص ١٧٠

(٢) راجع من تحت فى الفصل التاسع

(٣) هل سقط هاهنا شيء؟

(٤) فى الطبعة: اورمن

(٥) لعل الصواب «كاه»، راجع ص ١٨٤ س ١١

(٦) راجع ص ١٨٤ تعليق ٦

(٧) فى الطبعة: «نوم»، وفى النسخة المخطوطة «توم»، راجع ص ١٨٤ تعليق ٧

وقد أفردنا فى نقض هذه المقالة كتاباً جمعناه فى نقض كلام محمد بن زكرياء الرازى الطبيب فى كتابه الموسوم بالعلم الإلهى

لا نقصد هاهنا إلى شرح عقائد المجوس المشار إليها فى هذا الفصل (١) . والظاهر أنّ ابن حزم يفرق بين رأى المتكلمين الذين ينسبون إلى المجوس القول بإلهين وبين رأى آخر ينسب إليهم الاعتقاد بخمسة قدماء . ونحن نميل الى أنّ ابن حزم اقتبس الرأى الثانى من كتاب العلم الإلهى للرازى وأنّ الرازى قد حاول فيه تشييد مذهبه الخاص فى الفلسفة الإلهية بما اعتبره عقائد للمجوس . ونجد هذا الفصل بعينه فى كتاب التنبية والإشراف للمسعودى (٢) حيث يقول مؤلفه :

وقد أتينا على شرح جميع ذلك وما ذكروه (٣) من المعجزات والدلائل والعلامات وما يذهبون إليه فى الخمسة القدماء عندهم (٤) أورمزد وهو الله عز وجل ، وأهرمن وهو الشيطان الشرير ، وكاه(٥) وهو الزمان ، وجام(٦) وهو المكان ، وهوم(٧) وهو الطينة (٨) والخميرة (٩) ، وحجاجهم لذلك وعلة تعظيمهم للنيرين وغيرهما من الأنوار

---

(١) راجع H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, Journal Asiatique, 1931, Juillet-Septembre, p. 113 ss.

(٢) طبعة ليدن ص ٩٣

(٣) فى الطبعة : ذكروا له

(٤) لعل الصواب : إليه من الخمسة القدماء <وهم> عندهم

(٥) وفى نسخة : كام

(٦) كذا فى جميع النسخ ، وصححه الناشر : جاى

(٧) فى النسخ : يوم ، والظاهر أنّ كتابة «يوم» هى ما وجده ابن حزم والمسعودى فى الأصل المشترك

(٨) فى الطبعة : الطيبة

(٩) فى نسخة : والخير

والفرق بين النار والنور . . . . . فيما سميناه من كتبنا (١) . ومتكلمو الإسلام من أصحاب الكتب فى المقالات ومن قصد إلى الرد على هؤلاء القوم ممن سلف وخلف يحكون عنهم أنهم يزعمون أن الله تفكر فحدث من فكره شر وأنه الشيطان الخ

ولما كان المسعودى عرف كتاب العلم الإلهى للرازى كما يظهر مما نقوله فى القطعة ١١ فلا يبعد أن يكون قد اقتبس هذا الفصل من نفس هذا المرجع

٩

رسالة أبى ريحان البيرونى فى فهرست كتب محمد بن زكرياء الرازى (٢) ص ٣ س ١٢ :

وذلك أنى طالعت كتابه فى العلم الإلٰهىّ وهو يبادى فيه بالدلالة على كتب مانى وخاصة كتابه الموسوم بسفر الأسرار (٣)

سنذكر تتمة هذه القطعة فى الفصل الثانى عشر عند بحثنا فى كتاب الرازىّ فى النبوات .

---

(١) لعل المسعودى يشير إلى كتابه الموسوم بالمقالات فى أصول الديانات ، راجع مقدمة الناشر ص ٦

(٢) طبعة باريس ١٩٣٦

(٣) راجع فهرست ابن النديم ص٣٣٦س٨ ، وكتاب تحقيق ما للهند للبيرونى ص ٢٧س٩

أما معرفة الرازىّ بالكتب المانوية فيشهد لها أيضاً العنوان الوارد عند أصحاب التراجم «كتاب فيما جرى بينه وبين سيسن (١) المانى » (٢) أو « الردّ على سيسن الثنوى » (٣)

١٠

كتاب غاية الحكيم وأحقّ النتيجتين بالتقديم المنسوب إلى أبى القاسم مسلمة بن أحمد المجريطى (نشره H. Ritter هامبورج ١٩٣٣) ص ٢٠٦ عند ذكر الأدعية والقرابين الموجهة إلى الكواكب السبعة على مذهب الصابئة الحرّانيين(٤) :

أمّا كلام المشترى ومناجاته الذى يحتاج معه إلى بخور ويستعمل للسلامة فى البحار من عظيم سلطانها ،وقد ذكره جماعة من أهل هذا الشأن وذكره الرازىّ فى كتاب العلم الإلٰهىّ على رواية له ، فهو أن تستقبله بوجهك وهو فى وسط السماء وتقول السلام عليك أيّها الكوكب الشريف الجليل العظيم الرؤوف المتكفّل بأمور العالمين والمطرق لأرواح الطاهرين والمغيث فى لجج البحار للغرقاء المستغيثين لتُفِض علينا من نورك وروحك وروحانيتك ما تحسن به

---

(١) وسيسن هنا هو Σισσίνιος تلميذ مانى ، راجع أيضاً فهرست ابن النديم ص٣٣٦ س ٢٥

(٢) راجع ابن النديم ص ٢٩٩ س ٢٥ وابن القفطى ص ٢٧٣ س ١٥ ، وأضاف ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٣١٥ س ٢٩) : « يريه خطأ موضوعاته وفساد ناموسه فى سبع مباحث » ، راجع أيضا S. Pines, *Beitraege*, p 69

(٣) كذا عند البيرونى ، رقم ١٤٠

(٤) قد نشر هذا الفصل R. Dozy و M. J. de Goeje, فى *Actes du VIe Congrès des Orientalistes*, Leyde, part. 2, sect. 1 p. 12.

أحوالنا ويحسن خروجنا ويغسل درن الطبيعة عنّا آمين . وعلامة الإجابة ظهور شمعة موقدة أمام المناجى له وهى روحانية المشترى

أخبرنا المسعودى(١) أنه رأى للرازى كتاباً فى مذاهب الصابئة الحرانيين وكذلك ترى فى الفصل التالى أنّ القول بقدم الخمسة المنسوب أحياناً إلى الحرانيين (الحرنانيين) يوافق نظريات الرازىّ كل الموافقة . أما عناية الرازىّ بالدعاوى والطلسمات فيدلّ عليه عنوان كتابه « فى وجوب الأدعية »(٢) ومقالته فى صنعة الطلسمات التى ذكرها المجريطى فى كتابه(٣)

١١

كتاب التنبيه والإشراف لأبى الحسن على بن الحسين المسعودى (طبعة ليدن ١٨٩٣ ص ١٦٢) بعد ذكر عقائد الصابئة الحرانيين(٤) والمناظرة بين فرفوريوس الصورىّ وأنابو الكاهن المصرىّ(٥) :

وقد صُنّفت على مذاهب الفوثاغوريين والانتصار لهم كتب كثيرة ، وآخِر مَن صَنّف فى ذلك أبو بكر محمد بن زكرياء الرازىّ صاحب كتاب

---

(١) راجع القطعة التالية

(٢) كذا ابن النديم ص ٣٠١ س ١٢ ، وسماه ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٣٢٠ س ٦) : « كتاب فى وجوب الدعاء والدعاوى » وسماه البيرونى (رقم ١٣٩) : « فى وجوب الدعاء من طريق الحزم »

(٣) ص ١٤٤

(٤) راجع أيضاً القطعة التالية

(٥) كانت هذه المناظرة معروفة للرازى كما يظهر من فهرست كتبه (راجع رسالة البيرونى رقم ١٢٨)

المنصورىّ فى الطبّ(١) وغيره كتاباً(٢) فى ثلاث مقالات وذلك بعد سنة ثلاثمائة وعشر

نظن أنّ الكتاب المشار إليه ليس غير كتاب العلم الإلهىّ الذى قال صاعد الأندلسى فيه(٣) أنه على مذهب فوثاغورس ، وقد رأينا فيما مضى(٤) أنّ كتاب العلم الإلهىّ كان مقسماً إلى مقالات . أما قول المسعودى انه ألف بعد سنة ثلاثمائة وعشر (٥) فلا نجد مثل هذا التاريخ فى سائر مصادرنا غير أنه يوافق رأى من رأى(٦) أنّ كتاب العلم الإلهىّ ألفه الرازى فى أواخر عمره

١٢

كتاب مروج الذهب للمسعودى (نشره C. Barbier de Meynard باريس ١٨٦٥) ج ٤ ص ٦٧ - ٦٨ :

ثم رجع بنا الإخبار عن مذاهب الصابئة من الحرّانيّين وذِكر مَن أخبر عن مذاهبهم وكشف عن أحوالهم . فمن ذلك كتاب رأيته لأبى بكر محمد بن زكرياء الرازىّ الفيلسوف صاحب كتاب المنصورىّ فى الطبّ وغيره ذكر فيه مذاهب

(١) راجع من فوق ص٢

(٢) فى نسخة : « كتاب » ولعله سقط قبله كلمة أو كلمتان مثل « <وله فى ذلك> كتاب الخ » . أو « < وقد ألف فى ذلك > كتاباً الخ »

(٣) راجع من فوق ص ١٨٠ وما يليها

(٤) ص ١٦٦

(٥) من الجائز أيضاً أن يكون المسعودى لم يقصد بهذا التاريخ إلى تأليف كتاب الرازى بل إلى أن المسعودى طالع ذلك الكتاب فى ذلك التاريخ المعين ، اى أنه سقط قبل « كتاباً » عبارة مثل < ورأيت له فى ذلك > أو ما يشبهها . راجع مثلاً كتاب التنبيه والإشراف ص ١٠٦ س ٥ : « قال المسعودى ورأيت بمدينة اصطخر من أرض فارس فى سنة ٣٠١ عند بعض أهل البيوتات المشرفة من الفرس كتاباً عظيما الخ » . راجع أيضا القطعة التالية

(٦) راجع من فوق ص ١١٤

الصابئة — الحرّانيّين منهم دون من خالفهم من الصابئة وهم الكيماريون(١) — وذكر أشياء يطول ذكرها ويقبح عند كثير من الناس وصفها فأعرضنا(٢) عن حكايتها إذ كان فى ذلك الخروج عن حدّ الغرض فى كتابنا إلى وصف الآراء والديانات

يظهر من هذه القطعه أنّ كتاباً للرازىّ — والراجح أنه كتاب العلم الإلهىّ — كان مصدراً لمعرفه عقائد الحرانيين

١٣

شرح المواقف للسيد الشريف على بن محمد الجرجانى (المتوفى سنة ٨١٦ هـ) ، طبعة استانبول ١٣١١ ، ج ١ ص ٤٣٨ :

وأثبت الحرنانيون من المجوس — وهم فرقة منهم منسوبة إلى رجل يقال له حرنان — قدماء خمسة اثنان منها حيان — والأولى كما فى المحصل(٣) اثنان حيان فاعلان — وهما البارئ والنفس ، أما البارئ فهو قديم وحى وفاعل لهذا العالم ، وأما النفس فالمراد بها ما يكون مبدأ للحياة وهى الأرواح البشرية والسماوية فهى حية بذاتها وقديمة أيضا إذ لو كانت حادثة لكانت مادية فاعلة فى الأجسام التى تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف . وثلاثة لا عالمة ولا حية ولا فاعلة بل واحد منها منفعل واثنان لا فاعلان ولا منفعلان وهى الهيولى والفضاء والدهر . فالهيولى قديمة وإلا احتاجت إلى هيولى أخرى ، وهى منفعلة لقبول الصور فلا تكون

---

(١) راجع تعليق الناشر لكتاب التنبيه والإشراف ص ١٦٢ ، وراجع أيضاً
D. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, S. Pétersbourg 1856, II p. 673.

(٢) فى الطبعة : أعرضا

(٣) كتاب المحصل لفخر الدين الرازى ص ٥٦ ، راجع الفصل الثانى

فاعلة وإلا لـكانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا ، وليست بجية وهو ظاهر . والمراد بالفضاء هو الخلاء ولو لم يـكن قديما لارتفع الامتياز عن الجهات فلا تتميز جهة اليمين عن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك أمر غير معقول . والدهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لأنه تقدم زمانى فيجتمع وجوده مع عدمه . وهذان أعنى الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان

قال الإمام الرازى كان هذا المذهب مستوراً فيما بين المذاهب فمال إليه ابن زكرياء الطبيب الرازى وأظهره وعمل فيه كتابا مسمى بالقول فى القدماء الخمسة

وستقف على مآخذهم فى أثناء ما يرد عليك فى الـكتاب وقد أشرنا نحن إلى ذلك إشارة خفية

نرجح أنّ كتاب « القول فى القدماء الخمسة » المذكور فى هذه القطعة ليس غير كتاب العلم الإلهىّ للرازىّ ، راجع أيضا ما قلنا ص ١٦٦ . وقال نصير الدين الطوسى فى كتاب تلخيص المحصل (المطبوع على هامش كتاب المحصل لفخر الدين الرازى ، مصر ١٣٢٣ ، ص ٥٧) عند ذكر قول الحرنانيين :

أقول هذه حكاية مذهبهم وما يصلح لأن تـكون دلائلهم عليه ، ومال ابن زكرياء الطبيب الرازى إلى ذلك المذهب وعمل فيه كتابا موسوما بالقول فى القدماء الخمسة ، وسيأتى القول فى كل واحد منها

٧

القول فى القدماء الخمسة

اشتهر الرازى بقوله فى قدم الخمسة وأودعه عدة كتبه (١) حتى إن بعض المتأخرين نسب إليه كتابا موسوما بالقول « فى القدماء الخمسة » (٢) . وقد جمعنا فى هذا الفصل القطع المتصلة بهذا المذهب الغريب مشيرين إلى تفصيل احتجاجات الرازى فى الفصول التالية

وقد نسب بعض السلف القول فى قدم البارئ والنفس والهيولى والمكان والزمان الى الصابئة الحرانيين أو الحرنانيين (٣) وظنوا أن الرازى اقتبس مذهبه منهم (٤) . فان قابلت مانورده فى القطعة الثالثة من قول المرزوقى فى مذهب الرازى بما يرد فى القطعة الرابعة والخامسة من قول فخر الدين الرازى والطوسى والشهرستانى والكاتبى فى مذهب الحرنانيين (٥) حكمت أنه ليس هناك

---

(١) خصوصاً كتابه فى العلم الإلهى ، راجع من فوق ص ١٦٦ ،وأيضاً كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ص ٧٣ (راجع الفصل التالى) و ص ٢٧٧ ، وكتاب أعلام النبوة لأبى حاتم الرازى (راجع من تحت الفصل الحادى عشر) . انظر أيضا S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, p. 39.

(٢) راجع من فوق ص ١٩٠

(٣) راجع القطعة الرابعة والخامسة من هذا الفصل ، وأيضا L. Massignon, *La Passion d'Al-Hallâj* (Paris 1922), p. 630.

(٤) راجع أيضا من فوق ص ١٩٠

(٥) قابل خصوصاً ص ١٩٧ س ٦ وما يليه بما انتخبناه من فخرالدين والطوسى فى القطعة الخامسة وبما قاله الجرجانى فى شرح المواقف (راجع من فوق ص ١٨٩) ، وكذلك ص ١٩٧ س ١٠ وما يليه بما قاله فخر الدين والكاتبى فى القطعة الرابعة (خصوصاً ص٢٠٣س ٣ [٩])

فرق بين المذهبين أصلا حتى إن الألفاظ فى القول المنسوب إلى الرازى وفى القول المنسوب إلى الحرنانيين تتفق اتفاقا تاما

ولسنا نقصد بتلك المقابلة للدلالة على تأثر الرازى بمذهب الحرنانيين بل بالعكس نميل إلى أن الرازى هو الذى اخترع لمذهبه ممثلين قدماء سماهم صابئة أو حرنانيين (حرانيين) على عادة زمانه . فقد كان كثير من علماء آخر القرن الثالث وأول القرن الرابع [١] يسلكون مثل هذا المسلك حتى إن الأستاذ Massignon [٢] اعتبر ما يرويه القدماء عن الصابئة الحرانيين « قصة أدبية » (roman littéraire) [٣]

وكيف ما كان فهاك الأسباب التى تدعونا الى افتراضنا بأن الرازى هو الذى زين فلسفته الخاصة بنسبتها الى قوم من قدماء الحرنانيين :

(١) لا يوجد ذكر القول فى القدماء الخمسة منسوبا الى الحرانيين قبل الرازى [٤] كما أنه لا يوجد إلا عند مؤلفين لهم معرفة بكتب الرازى وآرائه الفلسفية

(٢) رأينا فى الفصل السابق أن الرازى بسط فى كتاب العلم الإلهى آراء الصابئة الحرانيين[٥] كما أنه بسط فيه مذهبه فى القدماء الخمسة [٦]

---

(١) نظن أن من أهمهم أبا سهل البلخى وأباطيب السرخسى ، انظر أيضا أبا بكر بن وحشية المشهور الذى اخترع تلك الخرافه العجيبه بأن الصابئة من الكلدانيين أو الكسدانيين القدماء أسسوا العلوم والمعارف كلها وأنهم أولى بها من اليونانيين وسائر الأمم . راجع أيضاً الرسالة « فيما جرى بين سقراط والحرانيين » التى نسبها ابن النديم (ص ٢٦٠ س ٦) الى الكندى

(٢) راجع خصوصاً *Oriental Studies presented to E. G. Browne* (Cambridge 1922), p. 333.

(٣) قد دللنا فى غير هذا الموضع (راجع أيضاً من فوق ص ١٨٢) على أنّ القول بموازنة العقل والشريعة وبإبطال النبوات المنسوب عند المتأخرين إلى البراهمة ليس غير « قصة أدبية » اخترعها ابن الراوندى الملحد

(٤) راجع أيضاً D. Chwolson, *Die Ssabier und der Ssabismus*, S. Pétersbourg, 1856.

(٥) راجع من فوق ص ١٨٧

(٦) راجع ص ١٦٦

(٣) يظهر أن الرازى عند قوله فى القدماء الخمسة ادعى أن هذا مذهب الفلاسفة اليونانيين الذين كانوا قبل أرسطاطاليس . قال البيرونى[١] : « قد حكى محمد بن زكرياء الرازى عن أوائل اليونانيين قدمة خمسة أشياء ... » ، وقال المرزوقى[٢] : « فهذا ما حكى عن الأوائل وابن زكرياء المتطبب يحوم فى هذيانه عند حجاجه حول ما ذكرناه عنهم ولم يبين بيانهم ولا بلغ غايتهم فلذلك جعل تابعاً لهم » ، وقال فى موضع آخر[٣] : « وذكر بعضهم[٤] حاكياً عن قوم من الأوائل ... » ، وقال الكاتبي[٥] : « وزعم محمد بن زكرياء أن هذا مذهب جملة الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول » . أما فخر الدين الرازى[٦] فقد نسب القول بالقدماء الخمسة إلى « قدماء الفلاسفة » ، وقال الجرجانى[٧] « قال الامام الرازى كان هذا المذهب مستوراً فيما بين المذاهب فمال إليه ابن زكرياء الطبيب الرازى وأظهره وعمل فيه كتاباً مسمى بالقول فى القدماء الخمسة» . وهذا كله يوافق قول صاعد الأندلسى[٨] بأن الرازى فى كتابه العلم الإلهى « كان شديد الانحراف عن أرسطاطاليس وعائبا له فى مفارقته معلمه افلاطون وغيره من متقدمى الفلاسفة » وبأنه كان « على مذهب فوثاغورس وأشياعه » وانتصر «للفلسفة الطبيعية القديمة»[٩].

---

(١) راجع من تحت ص ١٩٥

(٢) راجع ص ١٩٩ س ١٦

(٣) راجع ص ١٩٨ س ٥

(٤) أى بعض الملاحدة ، وهو الرازى

(٥) راجع من تحت ص ٢٠٣ س ٥

(٦) فى الفصل السادس من المقالة الأولى من الكتاب الخامس من إلهيات كتاب المطالب العالية (نسخة دار الكتب المصرية ، توحيد ٤٥ م ، ورقة ٢١٩ ظ . راجع من تحت فى الفصل التاسع

(٧) راجع من فوق ص ١٩٠

(٨) راجع من فوق ص ١٨١

(٩) راجع أيضاً عنوان الكتاب « فى الفلسفة القديمة » الذى نسبه البيرونى (رقم ١١٨) إلى الرازى

فان وجدنا ابن تيمية (١) يذهب إلى أن ذيمقراطيس كان يقول بالقدماء الخمسة وأنه الرازى أخذ ذلك القول منه (٢) فالأرجح أن يكون الرازى قد صرح بمثل هذا فى كتاب العلم الإلهى مستشهداً بفلسفة ذيمقراطيس لمذهبه هو (٣) ، كما نراه يستشهد فى مناظراته مع أبى حاتم الرازى(٤) بفلسفة افلاطون(٥)

هذا ونحن نرجح أن الردود على الرازى التى تقرأها فيما يلى إنما تقصد فى أول الأمر إلى كلامه فى كتاب العلم الإلهى

---

(١) راجع من تحت ص ١٩٦

(٢) راجع أيضاً قول الشهرستانى (فى القطعة الخامسة) بأنّ غاذيمون (Agathodémon) هو الذى أسس المذهب بقدم الخمسة

(٣) أضف إلى هذا تقارب قول الرازى فى الجزء الذى لا يتجزأ (راجع الفصل التالى) من قول ذيمقراطيس فيه

(٤) راجع من تحت الفصل الحادى عشر

(٥) راجع أيضاً S. Pines, *Beiträge* ص ٦٩ و ص ٨١ وما يليها

١

كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة لأبى ريحان محمد بن أحمد البيرونى (المتوفى سنة ٤٤٠ ﻫ) ص ١٦٣ س ٩ (*)

لُبٌّ فى ذكر المدّة والزمان بالإطلاق وخلق العالم وفنائه

قد حكى محمد بن زكرياء الرازى عن أوائل اليونانيين قدمة خمسة أشياء منها البارئ سبحانه ثم النفس الكلّية ثم الهيولى الأولة ثم المكان ثم الزمان المطلقان . وبنى هو على ذلك مذهبه الذى تأصّل عنه وفرق بين الزمان وبين المدّة بوقوع العدد على أحدهما دون الآخر بسبب ما يلحق العدديّةَ من التناهى ؛ كما جعل الفلاسفة الزمان مدّةً لِما له أوّل وآخر والدهرَ مدّةً لِما لا أوّل له ولا آخر . وذكر أنّ الخمسة فى هذا الوجود الموجود اضطراريّة ؛ فالمحسوس فيه هو الهيولى المتصوّرة بالتركيب ، وهى متمكّن فلابدّ من مكان . واختلاف الأحوال عليه من لوازم الزمان فإنّ بعضها متقدّم وبعضها متأخّر وبالزمان يُعرف القِدَم والحَدَث والأقدم والأحدث ومعاً فلا بد منه . وفى الموجود أحياء فلا بدّ من النفس ؛ وفيهم عقلاء والصنعة على غاية الإتقان فلا بدّ من البارئ الحكيم العالم المُتقِن المُصلِح بغاية ما أمكن الفائض قوة العقل لتخليص

(٤) ما يلحق العدد به من ، كذا الطبعة — (٧) المتصورة ، ولعل الصواب المتصوّر ، راجع ص ٢٢٦ س ٨

(*) راجع أيضا E. Sachau, *Alberûnî's India* (London 1910), I 319

٢

كتاب منهاج السنة النبوية لتقى الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (طبعة مصر ١٣٢١) ج ١ ص ٩٧ : (١)

ولهذا لما ذكر ابن سينا فى إشاراته أقوال القائلين بالقدم والحدوث لم يذكر إلا قول من أثبت قدماء مع الله تعالى غير معلولة كالقول الذى يحكى عن ذيمقراطيس بالقدماء الخمسة واختاره ابن زكرياء المتطبب وقول المجوس القائلين بأصلين

٣

كتاب الأزمنة والأمكنة لأبى على أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقى الاصفهانى (٢) (طبعة حيدر آباد ١٣٣٢) ج ١ ص ١٤٣ - ١٥٢

واعلم أن الذين زعموا أن الزمان شىء غير الليل والنهار وغير دوران الفلك وليس بجسم ولا عرض ثم قالوا لا يجوز أن يخلق الله شيئاً إلا فى وقت ولا يفنى الوقت فتقع أفعال لا فى أوقات — لأنه لو فنى الوقت لم يصح تقدم بعضها على بعض ولا تأخر بعضها عن بعض ولم يتبين ذلك فيها وهذا محال — ، قولهم داخل فى | أقوال الذين يقولون إن الزمان والمكان المطلقين — ويعرب عنهما عند ١٤٤
التحقيق بالدهر والخلاء — جوهران قائمان بأنفسهما . والكلام عليهم يجىء بعد تنويع فرقهم وبيان طرقهم

---

(١) راجع أيضاً S. Pines فى مجلة *Revue des Etudes Juives* سنة ١٩٣٨ ص ٥

(٢) المتوفى سنة ٤٢١ هـ ، راجع معجم الأدباء لياقوت ج ٢ ص ١٠٣ ، وبغية الوعاة للسيوطى ص ١٥٩

فنقول وبالله الحول والقوة : من زعم أن الأزلى أ كثر من واحد أربع فرق : الأولى الذين يقولون هما اثنان الفاعل والمادة فقط ويعنى بالمادة الهيولى ، الثانية الذين يدعون أن الأزلى ثلاثة الفاعل والمادة والخلاء ، الثالثة الذين يدعون أنه الفاعل والمادة والخلاء والمدة ، الرابعة الفرقة التى زعيمهم محمد بن زكرياء المتطبب لأنه زاد عليهم النفس الناطقة فبلغ عدد الأزلى خمسة بهذيانه

وشرح مذهبهم أنه لم يزل خمسة أشياء اثنان منها حيّان فاعلان وهما البارئ والنفس ، وواحد منفعل غير حيّ وهو الهيولى الذى منه كُوِّنت جميع الأجسام الموجودة ، واثنان لا حيّان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الخلاء والمدة ، إلى خرافات لا تطيق اليد بيانها بالخط ولا اللسان تحصيلها باللفظ ولا القلب تمثيلها بالوهم . فمّا زعمه أنّ البارئ تامّ الحكمة لا يلحقه سهو ولا غفلة وتفيض منه الحياة كفيض النور عن قرصة الشمس وهو العقل التام المحض ، والنفس تفيض منها الحياة كفيض النور وهى مترجّحة بين الجهل والعقل كالرجل < الذى > يسهو تارة ويصحو أخرى . وذلك لأنها إذا نظرت نحو البارئ الذى هو عقل محض عقلت وأفِقَت ؛ وإذا نظرت نحو الهيولى التى هى جهل محض غفلت وسهت

وأقول متعجّباً : لولا الكَرَى لم يحلُم ؛ وهذا كما قال غيرى < . . . . > . أليس من العجائب هذيانه فى القدماء الخمسة ومايعتقده من وجود العالم لحدوث العلة | وما يدّعيه من وجود الجوهرين الأزليّين أعنى الخلاء والمدة لا فعل لهما ولا انفعال ؟ ١٤٥
فلولا خذلان الله إيّاه وإلاّ فما ذا يعمل بجوهر لا فاعل ولا منفعل ؟ ولِمَ يضع

---

(٦) لعل الصواب : وشرح منهبه (راجع س ١٠) — (٨-٩) خلاء ومادة ط — (١٢) منه الحياة ط ، راجع ص ٢٠٤ س ٥ من المتن — (١٤) غفت وافقت ط — (١٦) يظهر أنه سقط بعد « غيري » عدة كلمات — (١٧) حدوث العية ط

الأرواح المقدّسة قُبالة الأرواح الفاسدة، ولِمَ تحدث العلّة من غير نقص ولا آفة، ولِمَ يذكر شيئاً ليس فيه جدوى ولا ثمرة ؟ وهذا الفصل إذا أعطى مستحقّه من التأمّل ظهر منه ما يسقط به سخيف كلامهم وإن لم يكن مورد الحجاج عليهم ....

وذكر بعضهم (اى بعض الملاحدة) حاكياً عن قوم من الأوائل أنّ ١٤٨
الدهر والخلاء قائمان فى فِطَر العقول بلا استدلال . وذلك أنه ليس من عاقل إلاّ وهو يجد ويتصوّر فى عقله وجودَ شىء للأجسام بمنزلة الوعاء والقراب ووجودَ شىء يعلّم التقدّم والتأخّر وأنّ وقتنا ليس هو وقتنا الذى مضى ولا الذى يكون من بعد بل هو شىء بينهما وأنّ هذا الشىء هو ذو بُعد وامتداد . وقال : قد توهّم قوم أنّ الخلاء هو المكان وأنّ الدهر هو الزمان ، وليس الأمر كذلك بإطلاق ، بل الخلاء هو البُعد الذى خلا منه الجسم ويمكن أن يكون فيه الجسم ، وأمّا المكان فالسطح المشترك بين الحاوى والمحوىّ . وأمّا الزمان فهو ما قدّرته الحركة من الزمان الذى هو المدّة غير المقدَّرة . فصرفوا معنى الزمان والمكان المضافين إلى المطلقين وظنّوا أنهما هما والبون بينهما بعيد جدًّا . لأنّ المكان المضاف هو مكان هذا المتمكّن وإن لم يكن متمكّن لم يكن مكان ، والزمان المقدَّر بالحركة يبطل أيضاً ببطلان المتحرّك ويوجد بوجوده إذ هو مقدَّر بحركته . فأمّا المكان بالإطلاق فهو المكان الذى | يكون ١٤٩
فيه الجسم وإن لم يكن <فيه> ، والزمان المطلق هو المدة قُدّرت أو لم تُقدَّر . وليس الحركة فاعلة المدّة بل مقدّرتها . ولا المتمكّن فاعل المكان بل الحالّ فيه . قال : فقد بان أنهما ليسا عرضين بل جوهرين لأنّ الخلاء ليس قائماً بالجسم لأنه لو كان قائماً به لبطل ببطلانه كما يبطل التربيع ببطلان المربّع

---

(١٧) اذ هو مقدر حركته ط — (١٩) مقدرته ط

فإن قال قائل إنّ المكان يبطل ببطلان المتمكّن، قيل له أمّا المضاف فإنه كذلك لأنه إنما كان مكان هذا المتمكّن؛ فأمّا المطلق فلا. ألا ترى أنّا لو توهّمنا الفلك معدوماً لم يمكنّا أن نتوهّم المكان الذى هو فيه معدوماً بعدمه: وكذلك لو أنّ مقدّراً قدّر مدّة سَبتٍ كان ولم يقدّر مدة يوم أحد لم يكن فى ترك التقدير بطلان مدّة ذلك اليوم الذى لم يقدّر بل التقدير نفسه، فكذلك ليس فى بطلان الفلك أو فى سكونه ما يُبطل الزمان الحقيقىّ الذى هو المدة والدهر. فقد ينبغى أنهما جوهران لا عرضان إذ كانا ليسا بمحتاجين إلى مكان ولا إلى حامل، فليسا إذن بجسم ولا عرض فبقى أن يكونا جوهرين

وزاد على هذا الوجه الذى حكيناه بعضهم فقال: طبيعة الزمان من تأكُّد الوجود فى ذاتها وقوة الثبات فى جوهرها بحيث لا يجوز عدمها رأساً ولم تكن قطُّ معدومة أصلا فلا بدء لها ولا انتهاء بل هى قارّة أزليّة. ألا ترى أنّ المتوهّم لعدم الزمان لم يحصل له وهمه إلاّ إذا أثبت مدّةً لا زمان فيها؟ والمدّة هى الزمان نفسه؛ فكيف يتوهّم عدمَ ما تأكّد لزوم جوهره وينفى العقل الصحيح تصوُّرَ عدمِه وتلاشيه؟ أو كيف يسوغ إلحاق عدمه بالممكنات ووجوبه من الواجبات الأزليّات؟

فهذا ما حُكى عن الأوائل، وابن زكرياء المتطبّب يحوم فى هذيانه عند حجاجه حول ما ذكرناه عنهم ولم يبيّن بيانهم ولا بلغ غايتهم: فلذلك جُعل تابعاً لهم

٥٠ وإذ قد أتينا على ما لهم بأتمّ استقصاء فانا | نشتغل بالكلام عليهم وإن كان فيما قدمناه قد صورنا خطأهم تصويراً يغنى عن مقايستهم ومحاجتهم

---

(٤) يوم احد (راجع من فوق ص ١٢٨ س ٢٠): يوم آخر ضـ — (٩) من تأكيد طـ (راجع س ١٣) — (١٢) لم يخص له طـ — إذ نبت ضـ — لا زمان منه ضـ — (١٣) فكيف يوهم ضـ — وبقى العقل ضـ — (١٩) بأتمّ استقصاد ضـ

ذكر بعض المنطقيين أن الزمان فى الحقيقة معدوم الذات واحتج بأن الوجود للشىء إما أن يكون بعامة أجزائه كالخط والسطح أو بجزء من أجزائه كالعدد والقول . وليس يخفى علينا أن الزمان ليس بوجد بعامة أجزائه إذ الماضى منه قد تلاشى واضمحل والغابر منه لم يتم حصوله بعد . وليس يصح أيضا أن يكون وجوده بجزء من أجزائه إذ الآن فى الحقيقة هو حد الزمانين وليس بجزء من الزمان . . . . وإذا كان الأمر على ذلك فالزمان إذن ليس يصح وجوده لا بعامة أجزائه ولا ببعض أجزائه ، وان شيئا يكون طباعه بحيث لا يوجد بأجزائه كلها ولا ببعض منها فمن المحال أن يلحق بجملة الموجودات . وإذا كان ذات الزمان غير موجود أصلا فليس بجائز أن نعده فى الكميات ، فإنّ ما لا وجود له لا أنية له والذى لا أنية له لا يوصف بوقوعه تحت شىء من المقولات

وقولهم فى <أن> الزمان هو المدة التى يفهم قبل وبعد أجلها فان كان المراد أن
١٥١ قول القائل قبل وبعد يفيد ان تقدم المذكور وتأخره من غير أن يثبت | بهما جوهران
ليسا بجسم ولا يفنيان ولا يجوز أن يخلق الله شيئا من دونهما فهو صحيح ويكون سبيلهما سبيل لفظ مع إفادتهما معنى الصحبة .... وإن أريد بقبل وبعد غير ذلك فقد تقدم القول فى بطلانه

وبطلان ما قالوه فى الخلاء والمكان على أنا نقول معيدين عليهم إن أردتم أن المكان يكون المتمكن وإن لم يوجد الجسم لم يوجد المكان لأنه قائم بالجسم وليس بشىء ذى وجود فى نفسه فهو صحيح . وإن أردتم للمكان جوهراً يبقى إذا ارتفع المتمكن وأن الذى بطل بارتفاعه هو النسبة إليه والإضافة ويبقى المكان المطلق مكانا كما كان وهو الخلاء الفارغ وليس فيه جسم فهذا إحالة على شىء لا الإدراك يثبته ولا الوهم يتصوره

فان قالوا المكان حينئذ يكون مكان ما يمكن أن يكون فيه كالزق الخالى

---

(١١) التى تفهم ط — (١٢) ان ثبت ط — (١٨) لعل الصواب : وإن اردتم < ان > المكان جوهر

من الشراب فانه مكان الشراب الذى يمكن أن يكون فيه ، قلنا نتصور فى وهمنا من الخلاء مثل ما نتصوره إذا توهمنا الزق والشراب ، وذلك مما لا يقدرون عليه لأن كلامهم فارغ لا يفضى إلى معنى محصل . وأيضا فان الأجسام لا تخلو من أن تكون ثقيلة فترسب أو خفيفة فتطفو ، والخلاء عندهم ليس بثقيل ولا خفيف فيلزمهم أن تكون النقطة هى الخلاء لأنها ليست بثقيلة ولا خفيفة ، ولزمهم على قولهم بأن المتحرك لا يتحرك إلا فى الخلاء أن يتحرك أبداً ولا يستقر إذ لم يوجد شىء يضاده ، ويسكن دائما فلا يتحرك إذ لا سبب هناك يوجب تحركه ، أو إذا تحرك فى الخلاء أن يتحرك إلى جميع الجهات ولا يختص بجهة دون جهة لأن الخلاء كذلك . فان قالوا إن الذى نسميه خلاء هو الهواء سقط قولهم لأن الهواء يقبل اللون ويؤدى الصوت والخلاء ليس كذلك وهذا بين |

١٥٢ وأعجب من هذا أن البارئ مخترع لجميع ما خلقه وأنه لا يعجزه مطلوب ولا يضاده معلوم ، ثم أقاموا معه فى الأزل الهيولى وهو المادة ورتبوا معه الصورة ليكون جميع ذلك كالنجار والخشب والنجارة . والله تعالى يقول ﴿قل أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين﴾ إلى قوله ﴿وذلك تقدير العزيز العليم﴾ . ولم يقل ذلك إلا وأهل العلم إذا فكروا فيه أدركوا منه الآية البينة والحجة الواضحة . . .

(١) قلنا صور فى وهمنا ط — (٦) إذا لم ط — (٩) اسقط قولهم بيّن ط —
(١٢) ولا ينكاده معلوم ط — (١٣) سورة ٤١ : ٩ و ١٢

٤

كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء المتكلمين لفخر الدين محمد بن عمر الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦) ، المطبعة الحسينية المصرية ١٣٢٣ ، ص ٨٥ - ٨٦ ، وقد صححنا هذا النص مستعينين بالنسخة المخطوطة المحفوظة بالخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٦٨ عقائد ، ص ١٣٥ - ١٣٨ (١)

وطبعنا فى أسفل الصفحات الفصل المقابل من كتاب المفصل فى شرح المحصل لنجم الدين على بن عمر القزوينى الكاتبي (المتوفى سنه ٦٨٥ أو ٦٩٣) معتمدين على النسخة المخطوطة المحفوظة بالمكتبة الأهليـة فى باريس تحت رقم ١٢٥٤ عربى ، ورقة ١١٠ ظ - ١١٣ و (٢) ، وقد ترجم S. Pines هذه القطعة الأخيرة إلى اللغه الالمانيه فى كتابه *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* ص ٦٠-٦٦

---

(١) هذه النسخه قديمة جداً حررت بعد عشر سنين من وفاةالمؤلف ، وفى آخرها ما نصه : « تم الكتاب بعون الله سبحانه وتعالى يوم الجمعة الثانى عشر من شهر محرم سنة ست عشر وستمائة كتبه العبد الضعيف الراجع إلى عفو الله تعالى أبو المناقب يحيى بن محمد بن على النقاش الهمذانى وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين » . وقد عثرنا لكتاب المحصل على نسخة أخرى حررت فى نفس تلك السنة (ذى الحجة سنة ٦١٦) وهى محفوظة بمكتبة آيا صوفيا باستانبول تحت رقم ٢٣٥١ وكاتبها أبو الحسين مرتضى بن المطهر الهمذانى (راجع M. Plessner فى مجلة *Islamica* ج ٤ ، ١٩٣١ ، ص ٥٢٣) . [تنبه القارئ إلى وجود مخطوطة أخرى قديمة من تأليفات فخر الدين فى المتحف البريطانى تحت رقم ٩٠٠٤ شرقيات (.Or) وهى تحتوى على كتاب المباحث المشرقية له (الذى طبع فى حيدر آباد ١٣٤٣ هـ) وقد حررت هذه النسخة فى سنة ٦٠٩ هـ]

أشرنا فى تعاليقنا برمز ط إلى الطبعة المصرية لكتاب المحصل وبرمز ت الى نسخة الخزانة التيمورية

(٢) لم نتمكن من الاعتماد على غير نسخة باريس التى كثر فيها الغلط والسقط . أما سائر نسخ كتاب المفصل فراجع Brockelmann, *Supplement* I 923

الفرقة الثانية الذين قالوا أصل العالم ليس بجسم وهم فريقان أحدهما الحرنانية ١٣٥
وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة البارئ والنفس والهيولى والدهر والخلاء .
فقالوا البارئ تعالى تامّ العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ، ويفيض عنه

(١) فريقان الفرقة الأولى الجرمانية ط — الحرنانية ت — (٢) البارى تعالى ط — (٣) باب العلم ط

(الفرقة الثانية الذين قالوا) ان (الأصل) الذى حصل منه (العالم ليس ١١٠ظ
بجسم وهم) أيضا (فريقان ، الفرقة الأولى) الذين قالوا ان الجسم مركب من الهيولى والصورة ، وفسروا الصورة بالحجمية والتحيز ، والهيولى محل هذه الصورة على ما عرفناك ، ثم أثبتوا حدوث تلك الحجمية وقدم الهيولى . وهو قول (الحرنانين) واختيار محمد بن زكرياء الرازى . وزعم محمد بن زكرياء أن هذا مذهب جملة الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول

وتفصيل مذهب الحرنانيين هو أنهم قالوا (القدماء خمسة البارئ تعالى والنفس والهيولى والدهر والخلاء) لا غير . ثم (قالوا البارئ تعالى تام العلم والحكمة) . أما كونه تام العلم فلأنه قديم وعالم بجميع الأشياء (لا يعرض له سهو ولا غفلة) . وأما أنه تام الحكمة فلأن المراد بذلك أنه يفعل ما هو أليق وأحسن و يفيض على المواد من الصور ما هو أليق بها ويستعدها له لأغراض ومصالح لا على سبيل العبث والجزاف ولا على سبيل السهو والغفلة بل جميع أفعاله معلل بالمصالح والحكمة على ما قال تعالى . . . . والمراد من لفظته التمام فى قولنا انه تام العلم والحكمة أنه بلغ النهاية التى لا يمكن أن يكون فوقها مرتبة أخرى

(٣) والمتحيز خ — (١١) ويستعدها له ، فى الاصل : وسعدها له ، ولعل الصواب : ويعتدها له ، أو : ويعدّها له — (١٣) بياض نحو سطر فى الأصل ، ويظهر أن الناسخ أراد أن يكتب الآيات القرآنية بالحبر الأحمر وعدل عنه من بعد ، راجع أيضاً ص ٢٠٧ س ٣ - ٤

العقل كفيض النور عن القرص : وهو تعالى يعرف الأشياء معرفة تامّة . وأمّا النفس فإنه يفيض عنها الحيوة فيضَ النور عن القرص لكنها جاهلة لا تعلم

ثم إنه تعالى (يفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص) . والمراد أنه سبحانه وتعالى علة موجبة لوجود جوهر مجرد عن المواد ، اى ليس بمتحيز ولا حالّ فى المتحيز ولا يكون وجوده منه على سبيل الاختيار بل على سبيل الإيجاب بالذات . كما أن فيضان النور عن قرص الشمس والضوء عن السراج والإحراق عن النار ليس بالقصد والاختيار بل بالإيجاب ، فكذلك فيضان هذا الجوهر من الله تعالى ليس على سبيل القصد والاختيار بل على سبيل الإيجاب . وهو الذى صدر أولا عن البارئ قصداً وما عداه < صدر > عنه تعالى بواسطة بناء على أن الواحد حقاً لا يصدر < عنه > إلا الواحد . وهذا مذهب الفلاسفة أيضا ، ومع ذلك يعتقدون كونه تعالى عالما بحقائق الأشياء وماهياتها على سبيل التمام والكمال

(وأما النفس) فهى جوهر مجرد وإنها قديمة وعلة لحيوة الأبدان ، وعليتها لها إنما هى على سبيل الإيجاب (كفيض النور عن قرص) الشمس . (لكنها جاهلة لا تعلم الأشياء) وماهياتها ولا العلوم التصديقية (إلا بعد أن | تمارسها) ، فان الانسان ١١١و
لا يعلم صناعة الرمى مثلا إلا بعد الممارسة وكذلك غيرها من الصنائع . و يجهلها لا تعلم كونها قديمة ولا تتذكر أحوالها فى القدم . وعلى هذا زال احتجاج من أبطل كونها قديمة حيث قال لو كانت قديمة لتذكرت أحوالها فى القدم ولعلمت كونها قديمة ، والتالى باطل فالمقدم مثله . لأنا نقول الملازمة ممنوعة وإنما تصدق [إن] لو كان لها شىء من العلوم قبل الممارسة وهو ممنوع ، بل هى قبل التعلق بالأبدان جاهلة خالية عن العلوم ، وإنما تحصل لها العلوم بعد الممارسة وذلك إنما يكون بعد التعلق بالأبدان . ويجب أن تعلم أنهم لا ينفون عنها جميع العلوم قبل التعلق بالأبدان لأنهم

---

(٧) قصد وما خ — (١٣) لعل الصواب : ولجهلها — (١٤) لا يعلم خ

الأشياء ما لم تمارسها. وكان البارئ تعالى عالماً بأنّ النفس تميل إلى التعلّق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسميّة وتكره مفارقة الأجسام وتنسى نفسها . ولمّا كان من شأن البارئ تعالى الحكمة التامّة عمد إلى الهيولى بعد تعلّق النفس بها فركّبها ضروباً من التراكيب مثل السموات والعناصر وركّب أجسام الحيوانات على

(٧) اللذة الحسية ط — فلما ط — (٨) من شؤون البارى ط

يزعمون أن سبب حدوث العالم حين حدث التفات النفس إلى الهيولى وهذا يقتضى كونها عاملة فى الحكمة

ثم قالوا ولما (كان) الله (تعالى) تام العلم علم بعلمه التام الذى لا يعزب عنه شىء بأن (النفس ستميل إلى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمانية وتكره مفارقة الأجسام وتنسى نفسها) ووطنها الأصلى ومركزها الحقيقى . (ولما كان من شأن) البارئ تعالى نهاية (الحكمة) وسوس الموجودات على الوجه الأحسن والأليق بقدر الإمكان المشتمل على المنافع والمصالح (عمد إلى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من التراكيب) اى أفاض عليها ضروبا من الصور فحصل منها أنواع المركبات (مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل)

وقوله (والذى بقى فيها من الفساد فذلك لأنه لا يمكن إزالته) جواب عن سؤال مقدر ، وهو أن يقال لو كان الرب تعالى تام العلم والحكمة لما صدر عنه إلا الخير المحض ، لكنا نرى صدرت عنه الشرور والآفات والفساد لأن أبدان الحيوانات صادرة عنه وإنها مشتمله على نوع من الفساد . وأجاب عنه بأن قال تلك الشرور والآفات والمفاسد لا يمكن إزالتها عن الموجودات ، فإنّ النار لا تكون ناراً إلاّ وأن تحرق ما يلقاها من الأجسام القابلة للاحراق وإن كان فى ذلك

(٤) شىء هون النفس خ — (٧) واليق خ

الوجه الأكمل ، والذى بقى فيها من الفساد فذلك لأنه لا يمكن إزالته . ثم إنه سبحانه وتعالى أفاض على النفس عقلاً وإدراكاً وصار ذلك سبباً لتذكر عالمها وسبباً لعلمها بأنها ما دامت فى العالم الهيولانىّ لا تنفكّ عن الآلام . وإذا عرفت ١٣٦
النفس ذلك وعرفت أنّ لها فى عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقات إلى

(١٠) بذلك لأنه ت — (١٠ - ١١) ثم انه تعالى ط — (١١) لتذكرها عالمها ط — (١٢) فى عالم الهيولى ط

الإحراق نوع < من > الفساد . ولو لم يكن كذلك لما كانت النار ناراً

(ثم إن الله تعالى) لما علم جهل النفس وتعلقها بالهيولى وعشقها إياها وكراهية مفارقتها عنها ونسيانها عالمها وذهولها عن نفسها وكان فى ذلك مفسدة عظيمة لا تليق بحكمة أحكم الحاكمين تدارك هذا الفساد بأن (أفاض عليها عقلا وإدراكا وصار ذلك) العقل والإدراك (سببا لتذكر عالمها) أعنى عالم الروحانيات (ولعلمها
١١١ظ بأنها) غريبة فى هذا <العالم> | وأنها (مادامت فى العالم الهيولانى لا تنفك عن الآلام) وأن جميع ما تعتقد فى هذا العالم أنه لذة فهو فى الحقيقة ليس بلذة بل دفع الآلام ، فإن اللذات العاجلة ليس شىء منها سعادة محضة إذ كل واحد منها لا يخلو عن نقائص جمة . وإن أقوى اللذات الجسمانية الوقاع وذلك إنما كان لأن الفضلة التى هى المنىّ . اجتمعت فى أوعيتها فاشتاقت الطبيعة إلى نقصها وإزالة ثقلها عنها والخلاص عن ضررها ، ثم إن الانسان يعقبه بعد الفراغ منه فتور ونفرة متمكنة فى النفس . وكذلك أقوى ما يعد لذة بعد لذة الوقاع هو المطعم الشهىّ والمشرب الهنىء ، ثم إنه يعقبه آلام كثيرة وتتولد منه أخلاط موجبة لأمراض مختلفة ويحتاج إلى نقص الفضلات ودخول الخلاء والأماكن المنتنة القذرة . وعلى هذا القياس كل ما يعد لذة فانه لا يخلو عن نقائص وآلام كثيرة

(وإذا عرفت النفس ذلك وعرفت) بما أعطاها الله تعالى من العقل والإدراك

ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أبد الآباد فى نهاية البهجة والسعادة . وقالوا وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين القائلين بالقدم والحدوث . فإنّ أصحاب القدم قالوا لو كان العالم محدثاً فلِمَ أحدثه الله تعالى فى هذا الوقت المعيّن وما أحدثه قبل ذلك ولا بعده ؟ وإن كان خالق العالم

---

(١٤) وعرجت عليه بعد ط — هناك إلى أبد الآباد ط — (١٥) قالوا ط — (١٦) فلم احدث ت — (١٧) ذلك لا بعده ط

(أن لها فى عالمها) — أعنى عالم الروحانيات — (اللذات الخالية عن الآلام) وأن ما تعتقد فى هذا العالم أنه لذة فهو فى الحقيقه ليس بلذة بل ذلك على سبيل الظن والحسبان وسمعت قول المنادى . . . . وتلا عليها . . . . (اشتاقت إلى ذلك العالم) كما يشتاق الغريب إلى وطنه ومسقط رأسه ومقر عزه ومسكن أقرانه وأحبائه وعرفت أن الوصول إلى ذلك لا يتأتى إلا بعد قطع العلاقات الدنيائية والدعاوى الهيولانية . فإذا فارقت هذه الأبدان (عرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أبد الآباد فى نهاية البهجة والسعادة)

ثم (قالوا) ومذهبنا هذا أجلّ المذاهب والتدين به أفخر المناقب ، وبه (تزول) الشكوك و (الشبهات بين القائلين بقدم العالم وحدوثه . فإن أصحاب القدم قالوا لو كان العالم حادثا فلم أحدثه الله تعالى فى هذا الوقت المعين وما أحدثه قبل ذلك ولا بعده ؟ وإن كان صانع العالم حكيماً فلم ملأ الدنيا من) الشرور و (الآفات ؟

(٣-٤) بياض نصف سطر بعد « المنادى » وكذلك بعد « وتلا عليها » ، ولعل المؤلف قصد إلى الآية « ارجعى إلى ربك » (سورة ٨٩ : ٢٨) وإلى الآية « إليه يصعد الكلم الطيب » (سورة ٣٥ : ١٠) أو الآية « تعرج الملائكة والروح إليه » (سورة ٧٠ : ٤) . راجع رسالة « آواز پر جبريل » لشهاب الدين يحيى بن حبش السهروردى المقتول (نشرها H. Corbin و P. Kraus فى مجلة *Journal Asiatique* سنة ١٩٣٥ ، ٢ ص ٥٩)

حكيماً فلِمَ ملأ الدنيا من الآفات ؟ وأصحاب الحدوث قالوا لو كان العالم قديماً لكان غنيًّا عن الفاعل وهذا باطل قطعاً لِما نرى أنّ آثار الحكمة ظاهرة فى العالم . وتحيّر الفريقان فى ذلك . وأمّا على هذا الطريق فالإشكالات زائلة لأنّا لمّا اعترفنا بالصانع الحكيم لا جرم قلنا بحدوث العالم . فإذا قيل ولِمَ أحدث العالم فى هذا الوقت ؟ قلنا لأنّ النفس إنّما تعلّقت بالهيولى فى ذلك الوقت وعلم البارئ تعالى أنّ ذلك التعلّق سبب الفساد ، إلاّ أنه بعد وقوع المحذور

(٢٢) لمـا تعلقت ط

وأصحاب الحدوث قالوا إن كان العالم قديما لكان غنيا عن الفاعل) ، والتالى (باطل) فالمقدم مثله . بيان الشرطية أن الفاعل حينئذ إما أن يفعله حال وجوده أو حال عدمه ، والأول محال لكونه تحصيلا للحاصل وإيجاداً للموجود ، والثانى أيضا محال لكونه منافيا لقدرته . وأما انتفاء التالى فلأنا (نرى آثار الحكمة) من الإتقان والإحكام وغير ذلك (ظاهرة فى) هذا (العالم) ، ويمتنع صدور
١١٢و هذه الأفعال العجيبة التى نشاهدها من غير فاعل | حكيم عالم قادر مدبر والعلم به ضرورى . ولما تعارضت الشبهة من الجانبين (تحير الفريقان فى ذلك) ولم يأت أحدهما صاحبه بجواب شاف

(وأما على الطريق) الذى اخترناه (فالإشكالات زائلة) لا يرد عليهما شىء منها ، (لأنا لما اعترفنا) بوجود (الصانع الحكيم) العالم القادر (لا جرم قلنا بأن العالم حادث . فإذا) قال لنا أصحاب القدم (ولم حدث العالم فى هذا الوقت) المعين دون ما قبله وما بعده ؟ (قلنا إن النفس لما تعلقت بالهيولى فى ذلك الوقت) فلهذا حدث العالم فى ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده . ولما (علم) (أن ذلك التعلق) — أعنى تعلق النفس بالهيولى — (للفساد صرفه بعد وقوع المحذور إلى الوجه الأكمل)

(١٤) للفساد صرفه خ

صرفه إلى الوجه الذى هو أنفع بحسب الإمكان . وأمّا الشرور الباقية فإنما بقيت لأنه لا يمكن تجريد هذا التركيب | منها ١٣٧

بقى هاهنا سؤالان أحدهما أن يقال لِمَ تعلّقت النفس بالهيولى بعد أن كانت غير متعلّقة بها ؟ فإن حدث ذلك التعلّق لا عن سبب فجوّز حدوث العالم بكلّيته

---

(٢٤) إلى الوجه الأكمل بحسب ط — (٢٥) تحديد هذا التركيب عنها ط

الأحسن (بحسب الإمكان) ، وهو الوجه الذى <هو> عليه الآن ثم الآن إذ لا يقبل من الكمال إلا هذا الوجه . ولو أمكن وجه آخر من الكمال خير مما هو عليه الآن لكان الله تعالى تاركا للأكمل والأحسن ومختاراً للأدنى مع الاستغناء والقدرة ، وذلك لا يليق بالحكمة والرحمة

(وأما) قولهم لو كان صانع العالم متمكنا فلم ملا الدنيا من الآفات و (الشرور) ؟ قلنا (لأنه لا يمكن تجريدها منها) كما أنه لا يمكن خلق النار على وجه ينتفع بها إلا وأن تكون بحالة لو لاقت ثوب فقير لأحرقته ، وكذلك لا يمكن خلق الحديد على وجه ينتفع به إلا وأن يكون بحالة لو ماسّ أصبع بريء عن الجناية لقطعه . وإذا كان لا يمكن تعريها عن الشرور والآفات وكان لا بد من هذا التعلق صرفه الحكيم الصانع إلى أبلغ الوجوه من الكمال الممكن . فإيجاده على هذا الوجه لا يقدح فى الحكمة التامة والعلم التام فزالت الشبهة المذكورة

(بقى) أن يقال : يرد على مذهبكم (سؤالان أحدهما أن يقال تعلق النفس بالهيولى بعد أن كانت غير متعلقة بها إن كان لا عن سبب) لزم جواز وقوع الممكن من غير مرجح وإنه باطل بالضرورة ، لأنه لو جاز وقوع ذلك التعلق من غير سبب (فليجز حدوث العالم بكليته) بعد أن لم يكن (لا عن سبب) ؛

---

(٣) ومختار الادنى خ — (٦) تجريدها منها : مضروس فى لاصل — (٧) لأحرقه خ — (١١) فزال خ — (١٣) ان كان لا عن سبب خ — (١٤) وقوعه خ

لا عن سبب . والثانى أن يقال فهلاّ منع البارئ تعالى النفسَ من التعلّق بالهيولى ؟ أجابوا عن الأوّل بأنّ هذا السؤال غير مقبول من المتكلّمين لأنهم يقولون القادر المختار قد يرجّح أحد مقدوراته على الباقى من غير مرجِّح ،

(٣٠) احد مقدوريه على الآخر ط

وحينئذ يلزمكم نفى الصانع وأنتم لا تقولون به . وإن كان ذلك التعلق عن سبب عاد الكلام فى ذلك السبب ، فإما أن يتسلسل أو ينتهى إلى الترجيح من غير مرجح وكلاهما محالان

(الثانى) لو علم الله تعالى حين ميلان النفس إلى التعلق بالهيولى أن تعلقها بها سبب للفساد والشرور للزم المحال . لأنه إن لم يكن قادراً على منع النفس من ذلك التعلق لزم كونه مغلوباً للنفس ، ولو كان كذلك فانه لم يصلح للالهية تعالى عنه علواً كبيراً . وإن كان قادراً على منعها من ذلك ومع ذلك لم يمنعها كان ذلك على خلاف الحكمة والرأفة ، | فلا يكون تام العلم والحكمة لأنه يجرى فى ملكه ١١٢ظ
ما لا يشتمل على المصالح

(أجاب) الحرنانيون (عن) السؤال (الأول) بأن قالوا : نختار القسم الأول قولكم « يلزم وقوع الممكن من غير مرجح » . قلنا نعم ، ولم قلتم بأن ذلك محال فى حق المختار ؟ فان النفس عندنا مختارة فاختارت التعلق بالهيولى فى ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لا لمرجح ، لأن (المختار) يجوز أن (يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح) كما أنكم تقولون العالم إنما حدث فى الوقت المعين لأن الله تعالى اختار حدوثه فى ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لا لمرجح لكونه مختاراً والمختار يجوز فى حقه ذلك . هذا إذا كان السائل (متكلماً) ، وأما إذا كان

(٥) ملزم المحال خ — (٦) فان لم يصلح خ — (٧) لا يمنعها خ — (١٠) محار خ — (١١) الاول قوله خ (راجع ص ٢١١ س ١) — (١٢) فان : مطموس فى خ

فهلاّ جوّزوا ذلك فى النفس ؟ وغير مقبول أيضاً من الفلاسفة لأنهم جوّزوا فى السابق أن يكون علة مُعِدّة للاحق ، فهلاّ جوّزوا أن يقال النفس قديمة ولها تصوّرات متجددة غير متناهية ولم يزل كل سابق علة للاحق حتى انتهت إلى ذلك التصوّر الموجب لذلك التعلّق ؟ وأجابوا عن السؤال الثانى بأنّ البارئ علم بأنّ الأصلح للنفس أن تصير عالمةً بمضارّ هذا التعلّق حتى إنها بنفسها تمتنع عن تلك

(٣٢) معدة : سقط ط — (٣٣) تصورات ط — (٣٤) البارى تعالى ط — (٣٥) ان تتصور عالمها بضمان هذا التعلق ط — تمتنع من ط

(فلسفياً) فنختار القسم الثانى قولكم « يلزم حينئذ إما التسلسل أو الترجيح » . قلنا نعم ، ولم قلتم بأن مثل هذا التسلسل محال ؟ فانه واقع عندكم لأن كل (سابق علة معدة للاحق) عند الفلاسفة بغير نهاية . وإذا جاز ذلك (فلم لا يجوز أن يقال النفس قديمة ولها تصورات متجددة غير متناهية كل سابق منها معد للاحق حتى انتهت إلى تصور) أعد النفس لتعلقها بالهيولى ؟ لم قلتم بأنه ليس كذلك ؟ لا بد له من دليل

(وأجابوا عن السؤال الثانى) بأن قالوا : القسم الثانى قولكم « لو كان كذلك كان ذلك على خلاف الحكمة والرحمة والرأفة » . قلنا لا نسلم ، وإنما لزم أن < يكون كذلك > لو لم يكن فى عدم منعها <من> التعلق بالهيولى حكمة ومصلحة ، وهو ممنوع فان فى ذلك حكمة عظيمة ، وتلك الحكمة هى (أن الله تعالى علم أن الأصلح) أن تتعلق بالهيولى ليحصل لها العلم (بمضار ذلك التعلق) (فتمتنع عن مخالطة) الجسمانيات بذاتها و (نفسها) ، فيحصل لها النعيم المقيم الأبدى مع عدم الالتفات إلى عالم الأجسام والميل إليه . (وأيضا فان النفس) عندنا جاهلة

(١) محال خ — (٢-٣) كل سابق علة معدة خ — فلم لا يجوز : مطموس فى خ — (٨-٩) وانما يلزم ان لو لم خ

٣٦ المخالطة . وأيضاً فالنفس لمخالطتها الهيولى تكتسب من الفضائل العقليّة ما لم تكن موجودةً لها . فلهذين العرضين لم يمنع البارئ النفس | من التعلّق بالهيولى

(٣٦) بمخالطتها الهيولى ط — ما لم يكن موجوداً لها ط — (٣٧) ولهذين الغرضين ط

بحقائق الأشياء وماهياتها — أعنى قبل التعلق — وناقصة عادمة الكمالات و (الفضائل العقلية) والعملية فتعلقت بالهيولى لتكون آلة معينة لها على اكتساب
٣ الفضائل والعلوم . (فلهذين العرضين) < اللذين > لم يمنعا < النفس > من التعلق بالهيولى لا يقال لو كان البارئ تعالى تام العلم والحكمة لخلق للنفس العلم بمضار ذلك التعلق ومفاسده وخلق لها أيضا الفضائل العقلية والعملية بدون واسطة ذلك
التعلق . لكنا نقول الملازمة ممنوعة | وإنما <كانت> تصدق لو كانت النفس قابلة ١١٣و
للعلم بدون التعلق بالأبدان وهو ممنوع ، فان النفس لا تقبل شيئا من العلوم إلا بهذه الآلة والواسطة

(٢) العقليـة والعامية خ — لسكون اله خ — (٣) فلهـذين العرضين لم يمنعا من خ — (٤) والحكمة لخلق النفس خ — (٦) لانا نقول خ

٥

كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين لفخر الدين الرازى ، طبعة مصر ١٣٢٣ص٥٦ ، وقد صححنا هذا النص مستعينين بالنسخة المخطوطة المحفوظة فى الخزانة التيمورية تحت رقم ٢٦٨ عقائد [1] ص ٨٩ - ٩٠

وطبعنا فى أسفل الصفحات الفصل المقابل من كتاب المفصل فى شرح المحصل لنجم الدين الكاتبي (نسخة باريس ١٢٥٤ عربى ورقة ٥٧ ظ-٥٨ ظ)

(١) راجع من فوق ص ٢٠٢

وأمّا الحرنانيون فقد أثبتوا خمسةً من القدماء اثنان حيّان فاعلان وهما الباريءُ والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهى الأرواح البشريّة والسماويّة ؛ وواحد منفعل غير حيّ وهو الهيولى ؛ واثنان لا حيّان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والفضاء . أمّا قِدَم الباريءُ فالدليل عليه مشهور . وأمّا

(١) الحريانيون ط — خمسا ط — اثنان : سقط ط — وهما : سقط ط —
(٢) والنفسوعنوابالنفس : سقط ط — (٣) غير حيّ : سقط ط — (٤) البارى تعالى ط

قال (وأما الحرنانيون فقد أثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيان فاعلان وهما الباريءُ والنفس) إلى آخره

أقول : هذه الفرقة منسوبة إلى رجل يقال له حرنان وهؤلاء قالوا القدماء خمسة اثنان حيان فاعلان وهما الباريءُ تعالى والنفس . أما الباريءُ فلا شك أنه حيّ فاعل لهذا العالم المحسوس . وأما النفس فهى حية لذاتها وفاعلة لأنّ سبب حيوة هذه الأبدان البشرية والأجسام الفلكية هو النفس . فإذا تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف جعلتها حية ، وإليه أشار الإمام بقوله (وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحيوة وهى الأرواح البشرية والسماوية) . وأيضاً فسبب حدوث هذا العالم فى الوقت الذى حدث فيها إنما هو التفات النفس إلى الهيولى . وهذا المذهب محكيّ عن افلاطون فإنه كان يقول بقدم النفوس البشرية . وأما القديم الثالث (فهو الهيولى وهى منفعلة) لأنها تقبل الصور من واهب الصور وتصير محلا لها ولا معنى لانفعالها سوى ذلك . وهذا أيضاً مذهب افلاطون وأرسطو ، إلا أنّ الفرق هو أنّ افلاطون يثبتها خالية عن الصور فى الأزل وأرسطو يمنع من ذلك ويقول انها لا تخلو عن الصور .(واثنان) آخران (لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والفضاء) . أما الدهر فالمراد به الزمان ، وأما الفضاء فالمراد به الخلاء

(أما قدم الباريءُ) فقد استدلوا عليه بأنه لا بد من انتهاء الممكنات إلى مؤثر واجب لذاته وذلك الواجب لا يجوز أن يكون حدثاً وإلا افتقر إلى محدث ؛ والكلام

قدم النفس فهو بناءً على أنّ كل محدثٍ مسبوق بمادّة ، فقالوا لو كانت النفس حادثة لـكانت مادّيّةً ومادّتها إن كانت حادثة افتقرت إلى مادّة أخرى لا إلى نهاية ، وإن كانت قديمة فهو المطلوب . وأمّا الهيولى فإن كانت حادثة لزم التسلسل وإن كانت قديمة فهو المطلوب . وأمّا الدهر فهو الزمان وهو غير قابل العدم لأنّ كل ما يصحّ عليه العدم كان عدمه بعد وجوده بعديّةً زمانيةً ، فيـكون الزمان موجوداً حال ما فُرض معدوماً هذا خلف ، فإذا قد لزم من

(٥) قدم النفس < والهيولى > فهو ط — (٦) لـكانت لها مادة ومادتها ط — (٧) لا إلى نهاية < ولزم التسلسل > وإن كانت ط — فهى المطلوب ت — (٨) وهو الزمان لأنه غير قابل ط — (١٠) معدوماً فهذا محال فاذا لزم ط

فيه كما فى الأول فيلزم التسلسل وهو محال . وأما النفس فقد استدلوا على قدمها بأنها لو كانت حادثة لـكانت لها مادة لما سنبين بعد أنّ كل حادث حدوثا زمانيا لابدّ أن يـكون مسبوقاً بمادة ومدة ، لـكن كون النفس مادية محال لما سنبين أنها مجردة فلا تـكون حادثة ، وبتقدير كونها مادية فمادّتها لا تـكون حادثة وإلا لـكانت لها مادة أخرى والـكلام فى المادة الثانية كالـكلام فى المادة الأولى ولزم التسلسل وهو محال . فإذن لا بدّ من الانتهاء إلى ما يكون قديماً ولا يعنى بالنفس إلا ذلك . (وأما الهيولى) فقد احتجوا على قدمها بأنها (لو كانت حادثة) لـكانت لها هيولى أخرى والـكلام فيها كما فى الأولى (ولزم التسلسل) وهو محال . (وأما الزمان) فقد احتجوا على قدمه بأنه لو كان حادثا لصحّ عليه العدم ، وكل ما كان ممـكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال لـكن يلزم من فرض عدم الزمان محال لأنه لو عدم لـكان عدمه قبل وجوده قبليةً بالزمان فيلزم أن يـكون للزمان زمان ، فالزمان موجود حال ما فرض معدوماً وإنه محال . وكما أنه لا أول له فـكذلك لا آخر له لأنه (لو عدم بعد وجوده لـكان عدمه بعد وجوده بعديةً بالزمان) فيلزم المحال المذكور ، (وكل ما يلزم من فرض عدمه محال فهو واجب لذاته) ، فالزمان واجب لذاته . (وأما الفضاء) فقد احتجوا على

(٧-٨) لـكان لها هيولى آخر والـكلام فيه كما فى الاول خ

فرض عدم الزمان محال لذاته فيكون واجباً لذاته . وأمّا الفضاء فهو أيضا واجب لذاته لأنّ الواجب لذاته يشهد صريحُ الفطرة بامتناع ارتفاعه ، والفضاء كذلك لأنه لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة بحسب الإشارات وذلك غير معقول

(١١) من فرض عدمه لذاته محال فيكون ط — (١٢) الواجب لذاته هو الذى يشهد ط — بارتفاع امتناعه ت — (١٣) لو ارتفعت ط

قدمه بأن قالوا انه(واجب لذاته) لأنه يلزم من فرض عدمه المحال ، وكل ما كان كذلك كان واجباً لذاته . أما المقدمة الأولى فإنّ (الفضاء لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة) أعنى لا تتميز جهة الفوق عن جهة السفل ولا جهة اليمين عن جهة الشمال وذلك محال بالضرورة . أما المقدمة الثانية فظاهرة

ورد ذكر القول بالقدماء الخمسة منسوباً إلى الصابئة الحرانيين أو الحرنانيين عند كثير من المتأخرين (١) ، منهم مثلا محمد بن عبد الكريم الشهرستانى (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ) فى كتاب الملل والنحل (٢) قال :

ويقال انّ غاذيمون وهرمس هما شيث وإدريس عليهما السلام ، ونقلت الفلاسفة عن غاذيمون أنه قال : المبادئ الأول خمسة البارئ تعالى [والعقل] والنفس <والهيولى> والزمان (٣) والخلاء وبعدها وجود المركبات ، ولم ينقل هذا عن هرمس

(١) راجع أيضاً Pines, *Beiträge*, p. 68

(٢) طبعة اوروبا ص ٢٤١

(٣) فى الطبعة : والمكان ، ويظهر من مقابلة النص بما أورده نحوسى أنّ نساخ كتب الملل والنحل حرّفوا الموضع مقربين قول حرنانيين مما يروى عن انبادقليس فى قدم خمسة مبادئ

وقال نصير الدين الطوسى (المتوفى سنة ٦٧٢) فى كتاب تلخيص المحصل[١] عند شرحه لقول الرازى المذكور فى متن القطعة الرابعة [٢] :

أقول قد مرّ أنّ الحرنانيين يقولون بالقدماء الخمسة وقال صاحب الملل والنحل « إنّ المنقول عن غاذيمون الذى يقال انه شيث بن آدم أنه قال القدماء الأول خمسة البارئ تعالى والنفس والهيولى والزمان والخلاء وبعدها وجود المركبات » . وبعض هذه الأسئلة والأجوبة كأنها كلام هؤلاء المتأخرين وإنما أورد هذا المذهب فى القسم الثانى أعنى قول الذين قالوا أصل الأجسام ليس بجسم لقولهم الهيولى قديمة وذكر فيه قولهم بأعمّ من ذلك وهو أنّ العالم ليس بجسم وهو هذه القدماء الخمسة

وقال على بن محمد القوشجى (المتوفى سنة ٨٧٩ هـ) فى شرح تجريد الكلام للطوسى [٣] :

والحرنانيون منهم أثبتوا قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان هما البارئ والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهى الأرواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حىّ وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء . قالوا عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما نوع المكوّنات

وتجد مثل هذا القول فى كتاب المحصل للرازى وفى كتاب المفصل فى شرح المحصل للكاتبي[٤] وفى كتاب المواقف للقاضى عضد الدين الايجى (المتوفى سنة ٧٥٦ هـ) [٥] وفى شرح المواقف للجرجانى [٦] وفى كتاب شرح الإشارات للرازى [٧] وللطوسى [٨] وفى غيرها

---

(١) المطبوع على هامش كتاب المحصل (مصر ١٣٢٣) ص ٨٦
(٢) ص ٢٠٣ وما يليها
(٣) المطبوع على هامش شرح المواقف (استانبول ١٣١١ هـ) ج ٢ ص ١٧٨
(٤) راجع من فوق ص ٢٠٣ وما يليها
(٥) راجع أيضا كتاب جواهر الكلام وهو مختصر كتاب المواقف للإيجى ، نشره الأستاذ أبوالعلاء العفيفى فى مجلة كلية الآداب للجامعة المصرية ج ٢ (١٩٣٥) ص ١٥١
(٦) راجع من فوق ص ١٨٩ وما يليها
(٧) على هامش كتاب شرحى الإشارات ، طبعة استانبول ١٢٩٠ هـ ، ص ٣٦٠
(٨) فى متن هذه الطبعة ص ٢٤١

٨

القول فى الهيولى

ذكر أصحاب التراجم عدة مؤلفات للرازىّ فى القول فى الهيولى منها : (١) « كتاب الهيولى الكبير »[1] أو « كتاب كبير فى الهيولى »[2] ، و (٢) « كتاب الهيولى الصغير » الذى ذكره البيرونى [3] ولعله هو « كتاب الهيولى المطلقة والجزئية » الذى ورد ذكره عند ابن النديم[4] وابن أبى أصيبعة [5] وابن القفطى[6] ، و (٣) « كتاب فى الردّ على المسمعى المتكلم فى ردّه على أصحاب الهيولى »[7] و (٤) « كتاب على ابن اليمان [8] فى نقضه على المسمعى فى الهيولى »[9] . أما الرازى نفسه فإنه أشار فى كتاب السيرة الفلسفية [10] إلى « كتبنا فى الهيولى » . وقد رأينا فيما مضى [11] أنه عنى بالهيولى فى كتاب العلم الإلهى أيضاً

---

(١) ابن النديم ص ٣٠٠ س ٢٩ ، والبيرونى رقم ٦٠

(٢) ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٣١٦ س ٢٩

(٣) رقم ٥٩

(٤) ص ٣٠٠ س ٢٠

(٥) ج ١ ص ٣١٧ س ١١

(٦) ص ٢٧٤ س ١٧

(٧) ابن النديم ص ٣٠٠ س ١٦ ، وابن القفطى ص ٢٧٤ س ٩ ، و بن أبى أصيبعة ج ١ ص٣١٧ س٦ ، والبيرونى رقم ٥٨ (« الردّ على المسمعى فى رده على اعتثيبه بقدم الهيولى »)

(٨) والصحيح ابن التمار ، راجع من فوق ص ٢ تعليق ٣

(٩) ابن النديم ص ٣٠١ س ٨ ؛ ابن القفطى ص ٢٧٥ س ٩

(١٠) راجع من فوق ص ١٠٩ س ٥

(١١) ص ١٧٣

لم يبق لنا من مذهب الرازى فى الهيولى إلا ما أورده ناصر خسرو فى كتاب زاد المسافرين (١) . أما فخر الدين الرازى فقد بسط فى كتاب المطالب العالية (٢) مذهباً فى الهيولى يشبه مذهب الرازى دون أن يكون منسوباً إليه نسبة صريحة قال فخر الدين :

الفرع الخامس من الناس من قال : امتياز اللطيف من الكثيف (٣) إنما حصل بسبب مخالطة الخلاء ، فالأجزاء التى يتولد منها الجسم المخصوص (٤) إن كانت بحيث يخالطها أجزاء الخلاء (٥) فهو الجسم اللطيف (٦) ، وإن كان لا يخالطها أجزاء الخلاء فهو الكثيف . ثم كلما كانت مخالطة الخلاء أكثر كانت اللطافة أكثر . فالأرض لم يخالطها أجزاء الخلاء فلا جرم كانت فى غاية الكثافة ، والماء يخالطه أجزاء الخلاء فلا جرم حصلت اللطافة فيه . وأمّا الأجزاء الهوائية فمخالطة الخلاء لها أكثر فلا جرم كان الهواء ألطف (٧) من الماء ، وكذلك القول فى النار ثم فى الأفلاك

الفرع السادس من الناس من قال انّ الخلاء حصل فيه قوة جاذبة للأجسام . قال ولهذا السبب يكون الثقيل (٨) هاوياً نازلا (٩) لأنّ القوة الجاذبة الحاصلة

---

(١) نشره محمد بذل الرحمان فى مطبعة كاويانى فى برلين سنة ١٣٤١ هـ ، ص ٧٣ وما يليها ، راجع أيضاً ما قلته ص ١٤٨ تعليق ٣

(٢) فى الفصل السابع من المقالة الثانية من الكتاب الخامس من إلهيات كتاب المطالب العالية (نسخة دار الكتب المصرية توحيد ٥٤م ورقة ٢٣٧ ط)

(٣) اللطف عن الكثف خ

(٤) لعل الصواب : المحصور

(٥) آخر الخلاء خ

(٦) اللطف خ

(٧) لطيف خ

(٨) الثقل خ

(٩) مارلا خ

فى الخلاء تجذب ذلك الجسم إليه فإذا وصل إليه فالقوة الجاذبة الموجودة فى الخلاء المتصل بالخلاء الأوّل تجذبه إلى نفسه ، وهكذا إلى آخر المرتبة

وقال محمد بن مبارك شاه الشهير بميرك البخارى فى كتاب شرح حكمة العين[١] عند بحثه عن الجسم الطبيعىّ :

وذهب قوم من القدماء وأكثر المتكلمين من المحدثين إلى أنه (اى الجسم الطبيعىّ) مؤلف من أجزاء موجودة بالفعل متناهية غير قابلة للقسمة بوجه ما أصلاً لا كسراً لصغره ولا قطعاً لصلابته ولا وهماً لعجز الوهم عن تمييز طرف منه عن طرف .... وذهب بعضهم كمحمد الشهرستانى والرازىّ[٢] إلى أنه متصل واحد فى نفسه كما هو عند الحسّ لكنه قابل لانقسامات متناهية . وذهب ذيمقراطيس وأصحابنا إلى أنه مركب من بسائط صغار متشابهة الطبع كل واحد منها لا ينقسم فكًّا بل وهماً ونحوه وتألفها إنما يكون بالتماسّ والتجاور ...

ونحن نذكر فيما يلى ما أورده ناصر خسرو باللغة الفارسية من قول الرازى فى الهيولى مضيفين إليه ترجمة عربية على عادتنا ومتبعين له بما انتخبناه من ردود ناصر خسرو على الرازى[٣]

---

(١) طبعة قزان ١٣١٥ ص ١١٩ ، راجع أيضاً S. Pines, *Beitrage*, p. 72

(٢) قال السيد الشريف على بن محمد الجرجانى فى حاشيته (على هامش الطبعة) : قوله كمحمد الشهرستانى <والرازى> يعنى محمد بن زكرياء الرازى الطبيب

(٣) قد حلل S. Pines فى كتابه *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* ص ٤٠ وما يليها مذهب الرازى فى الهيولى تحليلاً فلسفياً وتاريخياً

۷۳ اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد زکریای رازی وجز ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم است . و محمد بن زکریا پنج قدیم ثابت کرده
۳ است یکی هیولی و دیگر زمان و سه دیگر مکان و چهارم نفس و پنجم باری سبحانه وتعالی عَمَّا یَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوًّا کَبِیراً . و گفته است که هیولی مطلق جزوها بوده است نا متجزّی چنانکه مر هر یکی را از او عظمی
۶ بوده است : از بهر آنکه آن جزوها که مر هر یکی را از او عظمی نباشد بفراز آمدن آن چیزی نباشد که مر او را عظمی باشد . و نیز مر هر جزوی را از او عظمی روا نباشد کز آن خُردتر عظمی روا باشد که باشد ، چه
۹ اگر مر جزو هیولی را جزو باشد او خود جسم مرکب باشد نه هیولی مبسوط باشد ، و هیولی که مر جسم را ماده است مبسوطست

---

(۷) وبفراز آمدن ك — عظم باشد ب — (۸-۹) که اگر ك

الترجمة

قال أصحاب الهیولی من أمثال الإیرانشهری * ومحمد بن زکریاء الرازی وغیرهما انّ الهیولی جوهر قدیم . وأما محمد بن زکریاء فقد أثبت خمسة قدماء أحدها الهیولی والثانی الزمان والثالث المکان والرابع النفس والخامس الباری سبحانه وتعالی عما یقول الظالمون علواً کبیراً . وقال : لیست الهیولی المطلقة سوی أجزاء لا تتجزء ، بحیث أن یکون لکل واحد (من تلك الأجزاء) عظم . لأنه لو لم یکن لکل واحد من تلك الأجزاء عظم لم یحصل بتجمعها شیء له عظم . وأیضاً لا یجوز أن یکون لأی جزء من (الجزء الذی لا یتجزأ) عظم حتی یجوز أن یوجد عظم أصغر مما علیه (الجزء الذی لا یتجزأ) . وذلك أنه لو کان لجزء الهیولی جزء لکان الجزء نفسه جسماً مرکباً ولم تکن الهیولی مبسوطة ** ، مع أنّ الهیولی التی هی مادّة الجسم مبسوطة

---

* أما الإیرانشهری هذا فراجع ما قلناه فیه فی المقدمة

** ای بسیطة

پس گفته است اندر قول اندر هیولى كه تركیب اجسام از آن اجزاى نا متجزّى است و گشاده شدن تركیب اجسام عالم سوى آن اجزا باشد بآخر كار عالم . و هیولى مطلق آن است

دلیل قدم هیولى و بیان پدید آمدن عناصر بمذهب محمد زكریا ٧٤

و گفته است و قدیم است از بهر آنكه روا نیست كه چیزى قائم بذات چیزى كه جسمت باشد نه از چیزى موجود شود ؛ كه عقل مر این سخن را نپذیرد . و گفته است از آن جزوهاى هیولى آنچه سخت فراز آمده است ازو جوهر زمین آمده است ؛ و آنچه گشاده تر فراز آمده است ازاو جوهر آب آمده است ؛ وآنچه ازو نیز گشاده تر فراز

(۲) سوى آن جزو باشد ب — تا آخر كار ك — (۹–۱۰) وآنچه ازهوا گشاده تر فراز آمده است جوهر آتش آمده است ب

الترجمة

ثم قال بعد كلامه فى الهيولى : إن تركيب الأجسام من تلك الأجزاء التى لا تتجزأ ، وسينتهى تفرّق تركيب أجسام العالم فى آخر أمر العالم الى تلك الأجزاء بعينها . وهذه هى الهيولى المطلقة

الدليل على قدم الهيولى وبيان حدوث العناصر على مذهب محمد بن زكريا

وقال : إنّ (الهيولى) قديمة لأنه لا يجوز أنّ شيئاً يقوم بذات غيره — (لا سيما إذا كان جسماً — يحدث من لا شيء لأنّ العقل لا يقبل مثل هذا القول . وقال : إنّ ما صار من أجزاء الهيولى متجمعاً جداً كان منه جوهر الارض ، وما صار أكثر تفرّقاً * من (جوهر الأرض) كان منه جوهر الماء ، ثم إنّ ما صار أكثر تفرّقاً من (جوهر الماء) كان منه جوهر الهواء ، وما صار أكثر تفرّقاً من جوهر الهواء كان منه جوهر النار

* حرفياً : انفتاحاً ، اى تفرقاً ، أو تخلخلاً

آنگاه گفت است که چگونگیهای اجسام از گرانی و سبکی و تاریکی و روشنی و جز آن بسبب اندکی خلا و بیشتری آنست که با هیولی آمیخته است تا چیزی سبکست و چیزی گرانست و چیزی روشن است و چیزی تاریك است ، از بهر آنکه چگونگی عرض است و عرض محمول باشد بر جوهر و جوهر هیولی است . و از این جمله که یاد کردیم مغز سخن محمد زکریای رازی است اندر هیولی

و برهان کرده است محمد زکریا بر آنکه هیولی قدیم است و روا نیست که چیزی پدید آید نه از چیزی بدانچه گفته است ابداع اعنی چیزی کردن نه از چیزی بمقصود کننده چیزی نزدیکتر است از ترکیب ، یعنی اگر خدای مردم را ابداع کردی تمام بیکبار مقصود او زود تر از آن بحاصل شدی که به چهل سال مر او را همی ترکیب کند ، و این یك مقدّمه است . آنگاه گوید | که صانع حکیم از کاری که آن ٧٦
بمقصود او نزدیکتر باشد سوی کاری که آن از مقصود او دورتر باشد

(٤-٥) عرض است ونه عرض ك — (٩) وبمقصود کننده ب — (١٠) یعی که خدای ك — (١٠-١١) مقصود او از او زودتر بحاصل شدی که بچهل مر اورا ك

الترجمة

وهناك قال : إنّ كيفيات الأجسام من ثقل وخفة وظلمة ونور وغيرها إنما ترجع إلى قلة أو كثرة الخلاء الذى امتزج بالهيولى فصار شىء ما خفيفاً وآخر ثقيلا وشىء ما مضيئاً وآخر مظلماً ، لأنّ الكيفية عرض والعرض محمول على الجوهر والجوهر هو الهيولى . وفى هذه الجملة التى عرّفناها زبدة قول محمد بن زكرياء الرازىّ فى الهيولى

وقد جاء محمد بن زكرياء ببرهان على قدم الهيولى وعلى أنه لا يجوز أن يكون شىء من لا شىء ، فقال إنّ الإبداع — أعنى إحداث شىء من لا شىء — عند صانع شىء مقصود أقرب تناولا من التركيب ، يعنى لو أن الله أبدع الآدميين إبداعاً تاماً دفعةً واحدةً لكان مقصوده أقرب إلى التنفيذ من أن يركبهم فى خلال أربعين سنة ، وهذه هى المقدمة الأولى . ويقول إنّ الصانع الحكيم لا يرجح فعل ما هو أبعد من مقصوده على فعل ما هو أقرب من مقصوده إلا إذا كان

میل نکند مگر آنگاه که از وجه آسان تر و نزدیکتر متعذّر باشد ، و این دیگر مقدّمه است . آنگاه گوید نتیجه از این دو مقدّمه آن آید که واجب آید که وجود چیزها از صانع عالم بابداع باشد نه بترکیب . و چون ظاهر حال بخلاف این است و وجود چیزها بترکیب است نه بابداع لازم آید که ابداع متعذّر است از بهر آنکه هیچ چیز اندر عالم همی پدید نیاید مگر بترکیب ازین امهات که اصـــل آن هیولی است

و گوید که استقرای کلّی بر این برهان باشد . و چون هیچ چیز در عالم پدید نیاید مگر از چیزی دیگر واجب آید که پدید آمدن طبایع از چیزی بوده است که آن چیز قدیم بوده است و آن هیولی بوده است . پس هیولی قدیم است و همیشه بوده است و لیکن مرکب نبوده است بلکه گشاده بوده است . و دلیل بر درستی این قول آنست که گوید که چون اصل جسم یک چیز است که آن هیولیست و اندر این جسم کلّی که عالم است جزوهای هیولی بر یکدیگر اوفتاده است

(٥-٦) هیچ چیز از هیچ چیز اندر عالم لـ — (٨) اسقرای کلی بر این ، صححنا (راجع ص ۲۳٦ س ١٣) : استواء کلی برابر ، کذا فى الطبعة

الترجمة

غير قادر على فعل الوجه الأسهل والأقرب ، وهذه هي المقدمة الثانية . ثم يقول : ونتيجة هاتين المقدمتين أنه وجب أن يكون وجود (جميع) الأشياء من صانع العالم بالإبداع لا بالتركيب . ولما كان ظاهر الحال بخلاف ذلك وكانت الأشياء تحدث بالتركيب لا بالإبداع لزم أنه لا يقدر على الإبداع لأنه لا يحدث شيء فى العالم إلاّ بالتركيب من تلك الأمهات التى أصلها الهيولى

ويقول: إنّ الاستقراء الكلىّ برهان على هذا . ولما كان لايحدث شيء فى العالم إلاّ من شيء آخر وجب أن يكون حدوث الطبائع من شيء (غيرها) وأن يكون ذلك الشيء قديماً ، وهذا هو الهيولى . وإذن فالهيولى قديمة لم تزل غير أنها لم تكن مركبة بل كانت متفرقة . والدليل على صحة هذا الكلام أنه يقول : إنه لما كان أصل الأجسام شيئاً واحداً وهو الهيولى وكانت أجزاء

وبعضی از جسم برتر است و بعضی فرو تر است این حال دلیل است بر آنکه هیولی مقهور نبود است پیش از ترکیب عالم. و چون مقهور نبوده است و قهرش بترکیب اوفتاد است گشاده بوده است پیش از ترکیب و بآخر کار که عالم بر خیزد هیولی همچنانکه بوده است گشاده شود و همیشه گشاده بماند

و نیز گفته است که اثبات صانع قدیم بر ما بدان واجب است که مصنوع ظاهر است پس دانستیم که صانع او پیش از او بوده است. و مصنوع هیولی است مصوّر. پس چرا صانع پیش از مصنوع بدلالت مصنوع ثابت شد و هیولی پیش از مصنوع بدلالت مصنوع که بر هیولی است ثابت نشد؟ و چون | جسم مصنوعست از چیزی بقهر قاهری همچنانکه ۷۷ قاهر قدیم ثابت است پیش از قهر آنچه آن قهر بر او افتاده است واجب است که قدیم باشد وثابت باشد پیش از قهر. و آن هیولی باشد، پس هیولی قدیمست. این جملهٔ قول این فیلسوف است اندر قدیمت هیولی

---

(۳) وکشاده ك — (۱۱) آنچه از قهر ك ب

الترجمة

الهیولی قد سقط بعضها علی بعض فی ذلك الجسم الكلیّ الذی هو العالم وكان بعض هذا الجسم أعلی من بعض وبعضه أسفل من بعض صار هذا دلیلاً علی أن الهیولی لم تكن مقهورة قبل تركیب العالم. وإذا لم تكن مقهورة ووقع قهرها بالتركیب (تبع ذلك) أنها كانت متفرقة قبل التركیب وأنها ستصیر فی آخر الأمر عند فناء العالم متفرقة كما كانت من قبل وتبقی دائماً متفرقة

وقال أیضاً: لا بدّ لنا من إثبات صانع قدیم إذ كان المصنوع ظاهراً وكنا قد عرفنا أنّ صانعه كان قبله. علی أنّ المصنوع لیس إلاّ الهیولی المصوّرة. إذن فلم ثبت سبق الصانع المصنوع بدلالة المصنوع ولا یثبت سبق الهیولی للمصنوع بدلالة المصنوع الذی هو فی الهیولی؟ وإذا صحّ أنّ الجسم مصنوع من شیء بقهر قاهر (مقول) كما أنّ ذلك القاهر قدیم ثابت قبل قهره كذلك یجب أن یكون ما وقع علیه ذلك القهر قدیماً ثابتاً قبل أن یقهر. وهذا هو الهیولی، إذن فالهیولی قدیمة. وهذه جملة قول هذا الفیلسوف فی قدم الهیولی

ابطال قدم هيولى

و قول ما اندر اين معنى آنست كه گوئيم اين اعتقادى فاسد است و بنيادى سست و نا استوار وقاعدهٔ ضعيف است بدو سبب . يكى بدان سبب كه بخلاف قول خداى است وآنچه از گفتارها بخلاف قول خدا باشد آفرينش كه آن فعل خدايست بر درستى آن گواهى ندهد، و قولى را كه آفرينش بر درستى آن گواه نباشد عقل نپذيرد . و ديگر بدان سبب كه بعضى از آن دعويها كه اين مرد كرد ست مر ديگر بعضهاى خويش را همى باطل كند ....

واكنون به بيان وبرهان اين قول مشغول شويم وبه حجتهاى اقناعى ۷۸
وبرهانهاى عقلى ودليلهاى علمى درست كنيم فساد اعتقاد پسر | زكرياى رازى ۷۹
ونا استوارى بنياد قول وسستى قاعدهٔ سخن او بتوفيق الله تعالى

* گوئيم كه محمد زكرياى رازى دعوى كرده است كه هيولى قديم است و آن جزوها بوده است بغايت خوردى و بى هيچ تركيبى ، و بارى سبحانه مر اجسام عالم را از آن جزوها مركب كرده است به پنج تركيب از خاك و آب و هوا و آتش و فلك . و همى گويد از اين اجسام آنچه سخت تر است تاريكتر است ، و تركيب همه اجسام از اجزاى هيولى است با جزوهاى خلا يعنى مكان مطلق . و اندر تركيب خاك جزوهاى هيولى

---

(۸) اعتقاد محمد زكرياى ك — (۱۱-۱۲) سبحانه مر تركيب عالم را از آن تركيب كرده است به بنج ك

---

* الترجمة

نقول : إنّ محمد بن زكرياء الرازىّ ادّعى أنّ الهيولى قديمة وأنها أجزاء فى غاية الصغر ودون أىّ تركيب ، وأنّ البارىّ سبحانه ركب أجسام العالم من تلك الأجزاء فى خمسة تراكيب أعنى الأرض والماء والهواء والنار والفلك . ويقول إنّ ما كان من تلك الأجسام أكثر كثافة صار أكثر ظلمة ، وإنّ تركيب جميع الأجسام من (اختلاط) أجزاء الهيولى بأجزاء الخلاء يعنى المكان المطلق . وإنّ أجزاء الهيولى فى تركيب الأرض أكثر منها فى تركيب

بیشتر از آن است که اندر ترکیب آب است، و جزوهای خلا اندر خاك کمتر است و اندر آب بیشتر است، و از آن است که آب سبکتر از خاك است، و آب نرم و روشن است و خاك سخت و تاریکست. و همچنین بترتیب جزوهای هیولی اندر آب بیشتر از آن است که اندر هواست، و جزوهای خلا اندر هوا بیشتر از آن است که اندر آب است، و جزوهای هیولی اندر هوا بیشتر از آن است که اندر آتش است، و جزوهای خلا اندر آتش بیشتر از آنست که اندر هواست. و تفاوتی که هست میان این اجسام اندر سبکی و گرانی و روشنی و تیرگی بسبب تفاوت اجزای این دو جوهر است اندر ترکیب ایشان. این دعویهای خصم ماست که یاد کردیم

ردّ قول محمد زکریا در قدم هیولی

وما گوئیم اندر ردّ این قول که دعوی این مرد بدانچه همی گوید هیولی قدیم است همی ردّ کند مر دیگر دعوی او را که همیکند بدانچه همیگوید این اعراض اندر هیولی بسبب این ترکیب آمد | است، از بهر آنکه قدیم آن باشد ۸۰
که زمان او نا متناهی باشد، واگر زمان هیولی اندر بی ترکیبی نا متناهی بودی سپری نشدی، واگر آن زمان بر وی نگذشتی بترکیب نرسیدی. وچارهٔ نیست

(۳-٤) وهمچنین ترتیب ك — (۱۲) مرد است بدانچه ك — (۱۳) دعوی خویش را ك

الترجمة

للماء، وأما أجزاء الخلاء فهی فی الأرض أقلّ وفی الماء أكثر. ومن أجل هذا صار الماء أخف من الأرض، وصار الماء لطيفاً مضيئاً بينما كانت الأرض كثيفة مظلمة. وعلى مثل هذا الترتيب صارت أجزاء الهيولى فى الماء أكثر منها فى الهواء وأجزاء الخلاء فى الهواء أكثر منها فى الماء، وصارت أجزاء الهيولى فى الهواء أكثر منها فى النار وأجزاء الخلاء فى النار أكثر منها فى الهواء. وأما التفاوت الذى يوجد بين هذه الأجسام من حيث الخفة والثقل والنور والظلمة فليس سببه سوى تفاوت أجزاء هذين الجوهرين فى تركيبها. فهذه دعاوى خصمنا التى عرّفناها

از آنکه اوّل زمان ترکیب هیولی آخر زمان بی ترکیبی او بود . پس زمان بی ترکیبی او بی نهایت نبود بلکه نهایت زمان بی ترکیبی او آن ساعت بود که آغاز ترکیب او اندر آن زمان بود . و اگر زمان بی ترکیبی هیولی را آغاز نبودی بانجام نرسیدی ، از بهر آنکه زمان باقرار محمد زکریا مدّت است و مدّت کشیدگی باشد ، و کشیدگی اگر از آغاز نرود بانجام نرسد . و چون مدّت بی ترکیبی هیولی باقرار خصم ما سپری شد این سخن دلیل است بر آنکه مر آن مدّت را آغازی بود . پس مر زمان هیولی را آغاز و انجام بود ، و آنچه مر او را آغاز وانجام زمانی باشد محدث باشد ، پس هیولی باقرار محمد زکریا محدثست . و درست کردیم که بعضی از دعوی او که آن ترکیب پذیرفتن هیولی است پس از بی ترکیبی و سپری شدن زمان بی ترکیبی اوست همی باطل کند مر بعضی از دعاوی او را که همیگوید هیولی قدیم است یعنی مر زمان او را آغاز و انجام نیست

پس گوئیم که اگر قول این مرد بدانچه گفت هیولی قدیم است و قدیم آن باشد که مر زمان او را نهایت نباشد درست است این تراکیب و این اعراض محدث نه بر هیولی است ، و هیولی بر حال خویش است گشاده و بی ترکیب وزمان او سپری نشده است . و اگر قول این مرد بدانچه گفت مر اعراض و تراکیب را هیولی بر گرفته است درست است پس هیولی محدث است | که مر حوادث را بر گرفته است ، و زمان آن حال که مر ۸۱
اورا پیش از ترکیب بود بر او گذشته است و زمان این حال که دارد بر او همیگذرد . پس ظاهر کردیم سوی عقلا که این دعوی که این مرد کرده است اندر قدیمی هیولی و گذشتگی زمان او متناقض است ، و تناقض دروغ باشد و مشاهدات عالم مر آن را گواهی ندهند

---

(۲) بی نهایت شود بلکه ك — (۱۵) واین اعراض محدث است نه هیولی وهیولی ك — (۱۷) وترکیب را ب

ردّ قول محمد زکریا در اختلاف عناصر که بسبب اجزای هیولی و خلاست

واما سخن ما اندر ردّ آن قول که این مرد گفته است که گرانی و سبکی و تاریکی و روشنی و دیگر اعراض که اندر اجسام است بسبب آن تفاوت است که هست اندر تراکیب اجسام از اجزای هیولی و جوهر خلا آن است که گوئیم : بدعوی این مرد هر جسمی که آن گرانتر است اندر او اجزای هیولی بیشتر است و جوهر خلا اندر او کمتر است . وهمی گوید که جستن خاك که اندر او جوهر خلا کمتر است مر این جای تنگ را که میانهٔ عالم است بدین سبب است . و علت تاریکی جسم را همی کمتری اجزای خلا نهد اندر او چنانکه ما مر قول این مرد را یاد کردیم پیش ازین که همی گوید چون مر آهن را بسنگ فرو زنند از آن زخم همی گشاده شود و خلا بدان جایگه بیشتر شود و روشنی آتش بدانجا همی از آن پدید آید . و اگر این قاعده استوار بودی که ترکیب همهٔ مکوّنات از اجزای هیولی و جوهر خلا بودی واجب آمدی که هرچه گران وسخت است تاریک بودی و هرچه سبك ونرم است روشن بودی ، و لیکن مشاهدات عالم بر | درستی این قول همی گواهی ندهند از بهر آنکه ٨٢
سیاب از خاك گران تر است ولیکن ازو روشن تر ونرم تر است ، واگر ما پارهٔ بلور و پارهٔ شبه را بسائیم تا بمساحت هر دو بیك اندازه شوند بلور از شبه سخت تر و روشن تر و گران تر باشد . وبقول این مرد گرانی وتیرگی و سختی از هیولیست وسبکی وروشنی و نرمی از حوهر خلاست . پس بدانچه بلور گرانتر از شبه است واجب آید که اندر بلور اجزای هیولی بیشتر از آن است که اندر شبه است ، وبدانچه شبه تاریکست واجب آید که اندر شبه اجزای هیولی بیشتر از آن است که اندر بلور است ، و این محال باشد . ونیز بدانچه بلور روشن تر است از شبه واجب آید که اجزای خلا اندر بلور بیشتر از آن است که اندر شبه است ،

---

(٤) وروشائی ك — (١٠-١١) بسنك بر زنند ك

ولیکن بدانچه شبه سبکتر از بلور است واجب آید که اندر شبه اجزای خلا بیشتر از آن است که اندر بلور است . واین نیز محال باشد ، و قاعدهٔ که از آن مر باز جوینده را بر محال دلیلی کند محال باشد . پس ظاهر کردیم که قاعدهٔ سخن این مرد بگزاف و سست است

بیان قول متابعان محمد زکریا که گفتن او در بسایط است نه در موالید

و اگر متابعان محمد زکریا گویند که این سخن اندر اجسام چهارگانه گفته است نه اندر موالید جواب ما مر ایشان را آن است که گوئیم : این مرد همیگوید جز اجزای هیولی و خلا چیزی نیست که جسم از آن مرکب شده است ، و طبایع که اجسام نام طبایعی بدو یافته است گرمی و سردی و تری و خشکی است که فعل مر این صورتها راست چنانکه پیش از این اندر این کتاب یاد کردیم . و چون این مرد مر این اصول را منکر است و همی گوید | این اصول چیزی ۸۳
نیست مگر آمیزش اجزای هیولی با خلا پس مر دیگر اعراض را این هم گفته باشد و هم این اعراض که اندر امهات است اندر موالید رونده است با آنکه این قیاس که گفته است اندر امهات نیز مستمر نیست از بهر آنکه اگر آتش مر این گرم و سوزنده را همیگوید که بهیزم اندر آویزنده است این تیره تر است از هوا . نبینی که این آتش همی حجاب کند مر دیدار را و هوا مر دیدار را حجاب کننده نیست . و هوا روشن تر از آب نیست از بهر آنکه در اصل مر این هر دو جوهر را خود نور نیست بلکه هردو نور پذیرنده اند و آب مر نور را پذیرنده تر است از هوا . نبینی که نور از آب همی باز گردد و مر چیز دیگر را همی روشن کند و هوا مر نور را نپذیرد مگر آنکه مر صورتهارا بمیانجیٔ نور بنماید . . .

(۷) ولیکن متابعان ك — (۱۲-۱۳) چیزی نیستند ك

۸٤ و چون درست کردیم که مر آتش اثیر را روشنی و گرمی نیست قول این مرد که گفت ترکیب آتش از اجزای هیولی و جوهر خلاست و جوهر خلا اندر او بیشتر از آن است که اندر جوهر هواست باطل باشد . وهر قولی که اعیان عالم بر درستی آن گواهی ندهند دروغ باشد

بیان اینکه در قول محمد زکریا تناقض است

گوئیم که اندر قول این مرد که همیگوید ترکیب این اجسام از اجزای هیولی و جوهر خلاست تناقض است ، و آن تناقض بر او پوشیده شده است با زیرکی و بیداری او . و تناقض اندر این سخن بدان رویست که چون همیگوید مر جسم را اجزای هیولی اصل است و روا نیست که پدید آمدن جسم نه از چیزی
۸۵ باشد و مر هیولی را اجزای نا متجزّی همی نهد بی هیــچ | ترکیب ، واقرار همی کند که آن اجزا هر چند نا متجزّی است چنان نیست که مر هر جزوی را از آن هیــچ بزرگی نیست از بهر آنــکه مر جسم را عظم است وروا نباشد که از آن اجزای بی‌هیچ عظمی چیزی آید که مر او را عظم باشد ، و چون مقرّ است که هر جزوی را از آن اجزای نا متجزّی عظم است این از او اقرار باشد که هر جزوی از آن بذات خویش اندر مکانیست . و چون مر جسم را ترکیب از آن اجزا باشد که هریکی از آن اندر مکانی است آن جسم که از آن اجزا ترکیب یابد بجملــگی خویش اندر آن مکانهای جزو باشد که اجزای او اندر آن بودند واکنون اندر جملــگی آن است . وشکی نیست اندر آن که مر جسم را بیك مکان بیش حاجت نیست . پس باز چرا همیگوید که جسم اندر خلاست ؟ واین چنان باشد که مکان اندر مکان باشد وهر کسی داند که مکان را بمکان حاجت نیست

پس قول او که همیگوید مر اجسام عالم را ترکیب از اجزای هیولی و جوهر خلاست متناقض است از بهر آنــکه آن جزو نا متجزّی که او همیگوید آن هیولی

---

(۳) اندر جرم هواست باطل شد ك — (۱۳) بی هیچ ، صححنا : بهیچ ، کذا فی الطبعة — (۱۷) اندر مکان خود نباشد ك — (۲۱) قول اورا ك

است چیزی نیست مگر متمکن اندر مکانی . پس اگر این جزو که او خود با خلا یك چیز بود با خلا نیامیخته است واجب آید که دو خلا باشند با یکدیگر آمیخته. واگر اندر یکدیگر آمیزند و یك چیز شوند پس ایشان خلا نباشند که اجسام باشند ، از بهر آنکه آمیختن و مجاورت و مخالطت مر اجسام راست بایکدیگر اندر خلا . وچون خلا بدعوی او مکان است و جسم با جسم اندر خلا آمیزنده است و روا نیست که خلا جسم باشد روا نباشد که خلا با خلا بیامیزد |

بیان وجه غلطی که قائلین خلا راکه او را مکان دانند افتاده ۸٦

* واین غلط مر این مرد را و دیگر کسان راکه خلارا جوهری ثابت گفته اند بدان افتاده است که مر هیولی را اجزای مکان گیر نهاده اند ، و مر آن خلا راکه گفته اند که جزو هیولی اندراوست مکان جزوی گفتند ، و مر آن مکان راکه جسم مرکب اندر اوست مکان مطلق کلی گفتند تا قول شان چنان آمد که خلا اندر خلاست . وهر کسی داند که مکان را بمکان حاجت نیست حاجتمند مکان متمکن است نه مکان . و چون اندر مکان سخن گوئیم اندر این کتاب واجب آید که استقصا اندر آن بواجبی بکنیم

(۹) ثابت کتند ك — (۱۲-۱۳) کلی مرکب کفتند ب — علی هامش ك : یکی از خلا مکان اجزای هیولی باشد که مکان جزئی است ودیکر مکان جسم که مکان کلی است بس دو مکان لازم آید که خلاء جزئی است وخلاء کلی بس خلا در خلا باشد

* الترجمة

وقد وقع هذا الغلط لهذا الرجل ولغيره ممن أثبت الخلاء جوهراً من أجل أنهم وضعوا الهيولى أجزاء متمكنة . أما الخلاء الذى قالوا ان فيه جزء الهيولى فقد أطلقوا عليه اسم المكان الجزئى وأما المكان الذى فيه الجسم المركب فقد سموه المكان المطلق الكلى ، فأدى قولهم إلى أن هناك خلاء فى خلاء . وقد علم الجميع أن المكان لا يحتاج إلى المكان ، بل المحتاج إلى المكان هو المتمكن لا المكان

در تحقیق مکان

واکنون گوئیم که آن جزو نا متجزّی که او بنزدیك این مرد هیولی است باقراراین مرد عظمی دارد ، و آنچه مر اورا عظمی باشد مکان گیرباشد <و> مکان‌نباشد بلکه‌مکان از او تهی شونده باشد و مکان دیگر از او پر شونده باشد . پس اگر عظم آن جزو خود مکان اوست وآن جزو چیزی نیست مگر عظمی بی جزو واجب آید که آن جزو خود مکانی باشد نه مکان گیری ، واین متناقض باشد مگر گوید که آن جزو نامتجزّی را بدو مکان حاجتست یکی آنکه ذات او اندر آن است و آن مکان هرگز از او خالی نشود و دیگر آنکه بگرد آن جزو اندر آمده است ، و محال است قول آنکس | که گوید بل جزو را بدو مکان حاجتست ۸۷

ونیز گوئیم که اگر اجسام عالم چیزی نیستند مگر اجزای هیولی با جوهر خلا آمیخته روا نباشد که جسمی مر جسمی را ضدّ باشد چنانکه آب وآتش هستند ضدّان ، از بهرآنکه بدعوی این مرد اندر جوهر آتش که او روشن و سبك است جوهر خلا بیشتر از آن است که اندر جوهر آبست ، و اندر جوهرآب اجزای هیولی بیشتر از آن است که اندر جوهر آتش است . پس این چنان باشد که همی گوید اندر جوهرآتش جای تهیست بی جای گیر وجوهر آب جای گیر است . وشکی نیست اندر آنکه جای مر جای گیر را موافقست نه مخالف . پس واجب آمدی که چون مر آب را با آتش بر ریختندی آتش مر آب را بخویشتن اندر کشیدی چنانکه خلا مر جسم را همی بخویشتن اندر کشد . و چون حال ظاهر میان این دو جوهر بخلاف این است که حکم این مرد بر آن است ظاهر شد که آنچه او گفته است هذیانی بی برهان است چون طبایع اجسام مر او را منکرست.

و قولی که اعیان عالم مر اورا منکرشوند دروغ باشد

---

(۵) عظم آن جزو جزو مکان ب — (٦) علی هامش ك : یعنی مکان مکان گیر باشد ومکان مکان نخواهد بل متمکن مکان خواهد ومکان مکان گیر بودن تناقض است — (۱۵) علی هامش ك : یعنی در اجزای آب که جوهر هیولی بیش از خلاست اجزائی باشد جای طلب ودر اجزای آتش که اجزای خلا بیشتر باشد جای باشد تهی بی جایگیر

پس گوئیم که صانع حکیم مر جوهر آتش را از دو طبع مخالف ترکیب کردست نه از دو طبع ضدّ ، وخلاف مر خلاف را پذیرنده باشد و ضدّ از ضدّ گریزنده باشد . و گرمی و خشکی مر یکدیگر را خلاف اند از آن است که یك چیز شده اند و بیکدیگر اندر آویخته اند . و مر آب را نیز از دو طبع مخالف ترکیب کرده است که هر یکی از آن دو طبع که اندر آتش است خلاف است مر طبع را که اندر آبست وضدّ است مر آن طبع دیگر را که اندر آب است ، چنانکه گرمی که اندر آتش است خلاف است مر تری را که اندر آبست وضـــدّ است مر سردی را که اندر آبست ، و ۸۸
خشکی که اندر آتش است خلافست مر سردی را که اندر آب است وضد است مر تری را که اندر آبست | ، تا بدان طبایع خلافی آب از آتش گرم همی شود و بدان طبایع ضدّی آب از آتش همی گریزد . و مقصود صانع حکیم بگرم شدن آب و برشدن او بدان گرمی از مرکز عالم سوی حاشیت عالم حاصل همی آید

رد گفتار محمد زکریا که آتش که از آتش زنه پدید آید هوای گشاده است

واما سخن ما اندر آن قول که این مرد گفته است که دلیل بر آنکه اندر جوهر آتش اجزای هیولی کمتر است و خلا بیشتر است آن است که چون مر هوا را بسنگ و آهن بزنیم تا گشاده شود و آتش از او پدید آید آن است که گوئیم : اگر این قول درست است و آتش از هوا همی بدان پدید آید که ما بسنگ و آهن مر هوا را همی بدریم و گشاده کنیم واجب آید که چون مر هوا را اندر پوستی کنیم و مر آن را سخت فراز فشاریم آب گردد ، از بهر آنکه هوا بمیان آب و آتش ایستاده است ، ومر هوا را بلطافت بر آب همان فضلست که مر آتش را بر هوا بلطافت همان فضلست . و چون ما مر هوا را همی فراز م افشاریم وآب همی نگردد

(۶–۸) مر طبع را ..... خلاف است : سقط ب — (۲۲) فراز فرو افشریم ک

روا نیست که گوئیم که آتش اندر هوا همی از آن پدید آید که ما مر هوا را گشاده کنیم و بر دریمش . با آنکه آن آتش کز میان سنگ و آتش زنه همی پدید آید رنگین وحجاب کننده است مر دیدار را و آتش اثیر که این مرد همیگوید مرکب است از هیولی وخلا رنگین وحجاب کننده نیست . وا گر اثیر مانند آن آتش بودی که همی از آتش زنه پدید آید همیشه همه روی زمین روشن بودی وگرم‌بودی وما مر این آفتاب وسیارگان را ندیدیمی . | وا گر از آن آتش که از ۸۹
آتش زنه جهد هوا گشاده شده بودی نبایستی که حجاب کننده بودی مر دیدار ما را از بهر آنکه هوا که از او بسته تر است بقول این مرد حجاب همی نکند دیدار مارا پس چرا چون گشاده تر شد حجاب کرد ؟ این قولی محالست . و چون آب بدانچه ما مر اورا فـراز فشاریم همی خاك نشود و نه از خاك بدانچه مر اورا گشاده کنند آب آید و نه هوا بفراز فشردن همی آب شود پیدا آمد که آتش همی از گشاده کردن هوا همی پدید نیاید . و قولی که استقرای کلی بر درستی چنین سخن گواهی ندهد سست و بیمعنی باشد ...

ردّ گفتار محمد زکریا که ابداع چون متعذر بود ۹۲
صانع حکیم چیزهارا از چه آفرید

اما جواب ما محمد زکریا را از آنچه گفت پدید آوردن صانع حکیم مر چیزهارا بترکیب از اجسام عالم دلیل است بر آنکه ابداع متعـذر است آن است که گوئیم : خردمند آن است که اندر آنچه گوید از اقاویل اندر علوم الهی و بر آن کتب سازد مر تأمل وتأنی را کار بنـدد تا حال را |
از محال بشناسد و مر نا بودن محال را عجز و تعـذر قدرت نام ننهد ، ۹۳

---

(۲) وبرزنیمش‌ك — سك و آهن همی ك — (٤) هیولی و خلا هیولی و خلا رنگین ك — (٥) روی : سقط ب — (٦) وستار کان ك — (۱۱) کشاده کند ب — (۱۳) بر درستی آن کواهی ب

از بهر آنکه هر که مر اورا اندك مایهٔ عقل است داند که مر محال را سوی عجز و امتناع نسبتی نیست بر صانع حکیم . و این قولیست مانند قول آنکه گوید خدای عاجز است از نرم کردن مر آهن را بآب ، و ما دانیم که این قولی محال است . و اگر بودش ممتنع <بودی> روا بودی امتناع خود واجب بودی نه امتناع ، و اگر چنین بودی آنگاه محال ممکن بودی ممکن محال بودی . وقول آنکس که بدانچه نبیند که اندر چیزی از چیزها جسمی پدید آید به ابداع نه از چیزی دلیل گیرد بر تعذر ابداع وعجز صانع حکیم چون قول آنکس باشد که بر عجز خدا از نرم شدن آهن بآب دلیل گیرد بدانچه هرگز ندید که خدای مر آهن را بآب نرم کرد بی هیچ تفاوتی . و این هردو محال است و مر محال را بنا بودن بر عجز قدرت او از آن دلیل نشاید گرفتن که جهل باشد . و همچنان که نرم کردن آهن بآب محال است اندر این عالم به ابداع نیز جسمی پدید آوردن محال است . و لیکن مر این راه باریك را آن بیند که خدایتعالی بنور دین حق دل اورا روشن کرده باشد ﴿ ومن لم یجعل الله له نوراً فما له من نور ﴾

پس گوئیم اندر برهان این قول که معلوم است اهل خرد را که این عالم جسم است بکلیت خویش که اندر او هیچ مکانی خالی نیست وتا جزوی از این اجسام از مکان خویش نرود جزوی دیگر جای او نگیرد . نبینی که چون کوزه تنگ سر را بآب فرو بری هوا بتدریج از او همی بر آید وآب بدو همی فرو شود تا چون همه هوا از او بر آید پر آب شود ، وآن هوا کز کوزه بر آید بجای آن آب همی بایستد کز حوض یا دریا ٩٤
بآن کوزه فرو شود . و | اگر مر سنگی را از آب بهوا بر آری آن سنگ اندر هوا بدان سبب جای یابد که آب به بر کشیدن آن سنگ

(٥) واجب بودی بامتناع ك — (١٠) برنا بودن ك — (١٢) محال باشد ك — (١٤) سورة ٢٤ : ٤٠ — (١٦) جسمی است ك — (١٧) از جای خویش ك

از او همی فرو نشیند . وژرف بینان را معلوم است که اندر این عالم هیچ جای خالی نیست . وچون حال این است محال باشد که گفتن چرا صانع حکیم بابداع شخصی همی پدید نیارد و چون همی پدید نیارد همی دانیم که ابداع متعذر است ، بلکه باید گفتن که ابداع یعنی پدید آوردن جسمی نه از این اجسام اندر این عالم محالست از بهر آنکه اندر این عالم مر جسمی را جز این که هست جای نیست از بهر آنکه جسم جوهري میانه تهی نیست ، واگر خدای تعالی چیزی جسمی بابداع پدید آرد آن چیز اندر این عالم جای نیابد و اگر چیزی دیگر اندر این عالم گنجد لازم آید که اندر مکان یك جسم دوجسم بگنجد . و این همچنان است اندر محالی که نرم کردن آهن است بآب بلکه از آن محال تر است . و چون ظاهر کردیم که روا نیست که جسمی مبدع اندر این عالم گنجد پیدا شد که ابداع اندر این عالم که ملاء است محال است . پس گویندهٔ این قول محال جویست و محال جوی جاهل باشد . وچون صانع حکیم مر این جوهر متجزّی را مایهٔ پدید آوردن صورتهای متفاوت المقادیر ساخته است و مر چیزهای بودنی را بترکیب از او پدید آرد و این تراکیب بگشتن این دایرهٔ عظیم و این دست افزارهای بلند برشده همی پدید آید و این دایرهٔ عظیم با آنچه اندر اوست نیز مرکب است خرد همی گواهی دهد که ترکیب آن مرکبات برین و این امهات فرودین نه چنین بوده است که تراکیب موالید است . وچون این تراکیب که بحرکات افلاك و افعال امهات است از چیزیست بزمان دلیل است که آن تراکیب | ۹۵ بابداع بوده است نه از چیزی ، از بهر آنکه دانیم که مر افلاك ونجوم و طبایع را نه بافلاکی ونجومی و طبایعی دیگر ترکیب کرده اند چنین که همی مر موالید را

(۱۵) بودش را ترکیب از او بدید آید ك — (۲۲) نه از فلکی ك

ترکیب کنند . و چون آن نه چنین بود این ترکیب چنان است که چیز نا مرکب پیش از مرکب حاصل است . این حال دلیل است بر آنکه پیش از وجود این اصلها و آلتها که مرکبات زمانی بمیانجیْ ایشان همی حاصل آیند اصل و آلتی موجود نبود بلکه آن صنع بابداع بود که افلاك وطبایع بدان پدید آمد ، و این صنع که بر هیولی همی پدید آید بدین آلتهای مختلف است پس از آن ابداع . پس درست کردیم سوی عاقل که هیولی پیش از آن صنع ابداعی موجود نبود ، و طاعت هیولی امروز مر صانع را و آراسته بودن او مر پذیرفتن صورتهای مولودی را گواه است بر آنکه صانع حکیم مر اورا از بهر این صنع پدید آورده است . وقولی نیست سوی خرد از آن زشت تر که کسی گوید جزوهای بود که اندر او هیچ معنی نبود ومر اورا هیچ صورتی وفعلی نبود قدیم وازلی ، از بهر آنکه این مرداری باشد بهیچ معنی . واگر مرداری بهیچ معنی قدیم روا باشد چون هیولی پس زندهٔ با چندین مناقب ومعانی محال باشد که قدیم باشد که صانع عالم است ، از بهر آنکه این دو قدیم اندر مقابلهٔ یکدیگرند بصفات و هیولیهای صنایع که بر آن مر آن صورتهای صنایعی را پدید آرند که آن صورتها جز بر آن هیولیها نیاید . وساختن مردم مر آن هیولیهای شایستهٔ پذیرفتن آن صورتهارا چنانکه مر پنبه را همی ریسمان کند بصورت او تا شایسته شود مر پذیرفتن صورت کرباس را تا کرباس نیز هیولی باشد مر پذیرفتن صورت پیراهن را گواه است بر آنکه صانع حکیم مر امهات | ۹۶
طبایع را هیولی ساخته است ومر اورا شایستهٔ پذیرفتن صورتهای موالید کرده است بقصد و عمد . وچنانکه جز از کرباس یا چیزی بافته

(۱۱-۱۲) معنی نباشد ... وفعلی نباشد ك — (۱۵) هیولیهای طبایع ب — (۱۷) هیولیها پدید نباشد ك — (۱۷-۱۸) بذیرفتن را از صورتها ك — (۲۱-۲۲) مولودی کرده ب

چون دیبا وجز آن یا پوستی نرم کرده لباس نیاید مر جسد حیوان را
وجسد حیـوان که متحرّك است بارادت نیز جز از این اجسام بمـوالید
۳ نیاید . پس صانع مر هیولی نخستین را شایسته پدید آورد مر پذیرفتن
طبایع متضاد را تا م از او مرگرمی وخشکی را پذیرفت و م از او مر
سردی وتری را پذیرفت . وگواهی بر درستی این قول که همی گوئیم
٦ مر این جوهر را که هیولی است از بهر این صنع موجود کرده اند که
بر او پدید آمد است وهمی آید راست گوی تر از پذیرفتن او نیست
مر این صورتها را که بر او پدید آمده است اندر امهات وپدید همی
۹ آید اندر موالید . واین بیانیست شافی مر اهل تمیز وبصـیرت را و از
این قول گذشتیم بحمد الله

٩

القول فى المكان والزمان

كان قول الرازى فى المكان والزمان من أخصّ مميزات فلسفته الإلهية ، فقد رأيناه عالج هذين الموضوعين فى كتاب العلم الإلهى [١] إذ فرق بين المكان المطلق الذى هو الخلاء [٢] وبين المكان المضاف [٣] الذى لا بدّ له من متمكن ، وفرق بين الزمان المطلق الذى هو الدهر أو المدة [٤] وبين الزمان المضاف الذى يقدر بحركات الفلك [٥] ، كما أنه أودع هذا البحث كتباً أخرى من تأليفاته [٦]

ومن المتأخرين الذين اجتهدوا فى الرد على هذا المذهب المرزوقى [٧] وابن حزم [٨]

---

(١) راجع من فوق ص ١٧١

(٢) τὸ κενόν على مذهب ذيمقراطيس أو ἡ χώρα على مذهب افلاطون

(٣) وهو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوىّ ، كما يذهب اليه أرسطوطاليس

(٤) وهو ὁ αἰών أو ἡ διάστασις على مذهب الافلاطونيين

(٥) على ما يذهب اليه أرسطوطاليس

(٦) ومن أهمها « كتاب الزمان والمكان » (البيرونى رقم ٦١) وقد سماه الرازى فى كتاب السيرة الفلسفية (راجع من فوق ص ١٠٩ س٢) « فى الزمان والمكان والمدة والدهر والخلاء » وسماه ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٣١٧ س ٧) « كتاب فى المدة وهى الزمان وفى الخلاء والملاء وهما المكان » ، راجع أيضاً ابن النديم ص ٣٠٠ س ١٩ وابن القفطى ص ٢٧٤ س ١١ وأيضاً مقالته « فيما جرى بينه وبين أبى القاسم الكعبى فى الزمان » (البيرونى رقم ٦٢) ، ومقالته « فى الفرق بين ابتداء المدة وابتداء الحركات » (البيرونى رقم ٦٣)

(٧) راجع من فوق ص ١٩٦ وما يليها

(٨) راجع الصفحة الأولى من هذا الفصل

وناصر خسرو (١) ونجم الدين الكاتبى (٢) وغيرهم ولا سيما فخر الدين الرازى (٣) الذى بسط حجج الرازى فى كتاب المطالب العالية (٤) . أما أبو حاتم الرازى فقد دارت مناظراته مع أبى بكر الرازى (٥) حول هذه المسائل أيضاً

هذا ونحن نشير القارئ إلى البحوث الهامة التى شرح فيها S. Pines نظريات الرازى فى الزمان والمكان وحاول تحديد موقفها من تاريخ الفلسفة القديمة والإسلامية (٦)

١

كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل لأبى محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهرى الأندلسى ، طبعة مصر ١٣٤٧ هـ ، ج ١ ص ٢٧ - ٣٥ . وصححنا الباب المقتبس منه بمقابلته بالنسخة المخطوطة المحفوظة بخزانة عاشر رئيس الكتاب باستانبول تحت رقم ٥٥٥ (والموجود منها صورة شمسية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٥٩١ ب (٧)) ص ٤٢ - ٥٢ ، وقابلناه أيضا بالنسخة المخطوطة بالخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٧٢٨ توحيد ص ٤٠ وما يليها . وأشرنا فى تعاليقنا الى الطبعة برمز ط ، والى نسخة عاشر برمز ع ، والى نسخة تيمور برمز ت

وقد أوردنا فيما مضى (٨) مقتبسات أخرى من كتاب الفصل تدل على أن ابن حزم قصد فى هذا الباب الى الرد على الرازى وغيره ممن قال بقدم الزمان والمكان (٩)

---

(١) راجع القطعة الثانية والرابعة من هذا الفصل

(٢) راجع من فوق ص ٢٠٣ وما يليها . أما قول الرازى فى الزمان فقد ورد له أيضاً ذكر فى كتاب البحر الزخار لأحمد بن يحيى بن المرتضى الإمام الزيدى المتوفى سنة ٨٤٠ هـ ، راجع M. Horten, *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam*, Bonn 1910, p. 106.

(٣) راجع أيضا ص ٢٠٣ وما يليها و ص ٢١٣ وما يليها

(٤) راجع القطعة الخامسة من هذا الفصل

(٥) راجع الفصل الحادى عشر

(٦) *Beiträge* ص ٤٥ وما يليها ، وفى مجلة *Islamic Culture* ج ١١ (١٩٣٧) ص ٧٣ وفى مجلة *Revue des Etudes Juives* ج ١٠٤ (١٩٣٨) ص ٤ وما يليها

(٧) راجع من فوق ص ١٧٠

(٨) ص ١٧٠ وما يليها

(٩) راجع أيضا كتاب الفصل ج ٥ ص ٤٤ : «وزاد بعضهم فى الجوهر الخلاء والمدة اللذين لم يزالا عندهم يعنى بالخلاء المكان المطلق لا المكان المعهود ويعنى بالمدة الزمان المطلق لا الزمان المعهود»

باب الكلام على من قال انّ للعالم خالقاً لم يزل ٢٧
وانّ النفس والمكان المطلق الذى هو الخلاء والزمان المطلق الذى هو المدة لم تزل موجودة وانها غير محدثة

قال أبو محمد : والنفس عند هؤلاء جوهر قائم بنفسه حامل لأعراضه لا متحرك ولا منقسم ولا متمكن ، اى لا فى مكان

وقد ناظرنى قوم من أهل هذا الرأى ورأيته كالغالب على ملحدى أهل زماننا فألزمتهم إلزامات لم ينفكوا منها فظهر بطلان قولهم بعون الله تعالى | وقوته . ولم نر أحداً ممن تكلم قبلنا ذكر هذه الفرقة ، فجمعت ما ناظرتهم به ٢٨ وأضفت إليه ما وجبت إضافته إليه مما فيه إزافة قولهم ، وما توفيقنا إلا بالله

وهذا الزمان والمكان عندهم هما غير المكان المعهود عندنا وغير الزمان المعهود عندنا . لأنّ المكان المعهود عندنا هو المحيط بالمتمكن فيه من جهاته أو من بعضها وهو ينقسم قسمين : إما مكان يتشكل المتمكن فيه بشكله كالبرّ أو الماء فى الخابئة وما أشبه ذلك ، وإما مكان يتشكل هو بشكل المتمكن فيه كالماء لما حلّ فيه من الأجسام وما أشبهه . والزمان المعهود عندنا هو مدّة وجود الجرم ساكناً أو متحركاً أو مدّة وجود العرض فى الجسم . ويسعه أن نقول هو مدة وجود الفلك وما فيه من الحوامل والمحمولات . وهم يقولون انّ الزمان المطلق والمكان المطلق هما غير ما حددنا آنفاً من الزمان والمكان ويقولون انهما شيئان متغايران

ولقد كان يكفى من بطلان قولهم إقرارهم بمكان غير ما يعهد وزمان غير ما يعهد بلا دليل على ذلك ، ولكن لا بدّ من إيراد البراهين على إبطال دعواهم فى ذلك بحول الله وقوته

---

(٤) أبو محمد رضى الله عنه ط ت (كذا دائماً) — النفس ط — (٧) أظهرت ط — (٩) تزييف قولهم ط — بالله تعالى ع — (١٠-١١) عندهم هما غير الزمان والمكان المعهودين عندنا لأن ع — (١٢) فيه المتمكن ع — (١٥) ويصد أن يقول ع — (١٧) حددناه ط — (١٩) بدليل على ذلك ط — لا بد من ذكر ع — (٢٠) فى ذلك : سقط ع — الله تعالى ع

فيقال لهم — وبالله تعالى التوفيق — : أخبرونا عن هذا الخلاء الذى أثبتم وقلتم انه كان موجوداً قبل حدوث الفلك وما فيه ، هل بطل بحدوث الفلك ما كان منه فى مكان الفلك قبل أن يحدث الفلك أو لم يبطل ؟ فإن قالوا لم يبطل — وبذلك أجابنى بعضهم — ، فيقال لهم فإن كان لم يبطل فهل انتقل عن ذلك المكان بحدوث الفلك فى ذلك المكان أو لم ينتقل ؟ فإن قالوا لم ينتقل — وهو قولهم — ، قيل لهم فإن لم يبطل ولا انتقل فأين حدث الفلك وقد كان فى موضعه قبل حدوثه عندكم معنى ثابت قائم بنفسه موجود ، وهل حدوث الفلك فى ذلك المكان المطلق الذى هو الخلاء أم فى غيره ؟ فإن كان حدث فى غيره فهاهنا إذن مكان آخر غير الذى سميتموه خلاء ، وهو إما مع الذى ذكرتم فى حيز واحد أم هو فى حيز آخر . فإن كان معه فى حيز واحد فالفلك فيه حدث ضرورة ، وقد قلتم انه لم يحدث فيه فهو إذن حادث فيه غير حادث فيه ، وهذا تناقض ومحال . وإن كان فى
حيز آخر فقد أثبتم النهاية للخلاء إذ الحيز | الآخر الذى حدث فيه الفلك ليس ٢٩
هو فى ذلك الخلاء ، وهذا ينطوى فيه بالضرورة نهاية الخلاء الذى ذكرتم ، فهو متناه لا متناه وهذا تناقض وتخليط . وإذا بطل أن يكون غير متناه وثبت أنه متناه فهو المكان المعهود المضاف إلى المتمكن فيه ، وهذا هو المكان الذى لا يعرف ذو عقل سواه . وإن كان الفلك حدث فيه والفلك ملاء بلا شك ولم ينتقل الخلاء عندكم ولا بطل فالفلك إذن خلاء وملاء معاً فى مكان واحد ، وهذا محال وتخليط

وإن قالوا بطل بحدوث الفلك ما كان منه فى موضع الفلك قبل حدوث الفلك ، أو قالوا انتقل ، فقد أوجبوا له النهاية ضرورة إما من طريق الوجود بالبطلان

---

(٢) قبل حدوث العالم وما ع — الفلك[٣] : سقط ع — (٦) فاذا لم يبطل ط — (٧) معى مابتاً قائماً بنفسه موجوداً ع — أو هل ع — (٨) فهاهنا الآن مكان ع — (٩ - ١٠) واما فى حيز آخر ع — (١١) فهو وإذا حادث ط — (١٥) المكان المعروف المعبود ع — (١٩) فإن قالوا ط ت

إذ لا يفسد ويبطل إلاّ ما كان حادثاً لا ما لم يزل ، وإما من طريق المساحة بالنقلة إذ لو لم يجد أين ينتقل لم تكن له نقلة ، إذ معنى النقلة إنما هو تصيير الجرم إلى مكان لم يكن فيه قبل ذلك أو إلى صفة لم يكن عليها قبل ذلك . ووجوده مكاناً ينتقل إليه موجب أنه لم يكن فى ذلك المكان الذى انتقل إليه قبل انتقاله إليه . وهذا هو إثبات النهاية ضرورة ، فهذا هو الذى أبطلوا . ويلزمهم فى ذلك أيضا أن يكون متجزئاً ضرورة لأنّ الذى بطل منه هو غير الذى لم يبطل ، والذى انتقل هو غير الذى لم ينتقل ، وهو إذا كان كذلك فإما هو جسم ذو أجزاء وإما هو محمول فى جسم فهو ينقسم بانقسام الجسم . وقد أثبتنا النهاية للجسم فى غير هذا المكان من كتابنا هذا بما فيه البيان الضرورىّ ، والحمد لله رب العالمين

وأيضاً فإن كان لم يبطل فالذى كان منه فى موضع الفلك ثم لم يبطل ولا انتقل لحدوث الفلك فيه فهو والفلك إذن موجودان فى حيز واحد معاً ، فهو إذن ليس مكاناً للفلك لأنّ المكان لا يكون مع المتمكن فيه فى مكان واحد ، هذا يعرف بأوّلية العقل . ولو كان ذلك لكان المكان مكاناً لنفسه ولما كان واحد منهما أولى بأن يكون مكاناً للآخر من الآخر بذلك ولا كان أحدهما أولى أيضاً بأن يكون متمكناً فى الآخر من الآخر فيه ، وكل هذا فاسد ومحال بالضرورة

وأيضاً فإنّ الخلاء عندهم مكان لا متمكن فيه ، والفلك عندهم موجود فى الخلاء إذ لا نهاية للخلاء عندهم من طريق المساحة . فإذا كان الفلك متمكناً فى الخلاء عندهم والخلاء عندهم مكان لا متمكن فيه فالخلاء إذن مكان فيه متمكن ليس فيه متمكن ، وهذا محال وتخليط . وهذا بعينه لازم فى قولهم انّ ذلك الجزء من الخلاء لم ينتقل لحدوث الفلك فيه . فإن قالوا انتقل فإنما صار إلى مكان لم يكن فيه قبل ذلك خلاء ولا ملاء فقد ثبت عدم الخلاء والملاء فيما فوق الفلك ضرورة وهذا خلاف قولهم . وإن | قالوا بطل لزمهم أيضاً أنه قد عدّته المدد ضرورة ، وإذا عدّته المدد فقد تناهى من ٣٠

(٥-٦) ان يكون متحيزاً ضرورة ط ت — (٦-٧) انتقل غير الذى ع — (٧) أو هو محمول ع — (١١) فى حين واحـد ع ت — (١٣) وما كان ت — (٢٢) عدته المدة ع (مرتين) — فاذا ط ت

أوّله بالمبدأ ضرورة . فإن قالوا بل لم يحدث الفلك فى شىء من ذلك المكان الذى هو الخلاء فقد أثبتوا حيزاً آخر ومكاناً للفلك غير الخلاء الشامل عندهم . وإذا كان ذلك فقد تناهى كلا المكانين من جهة تلاقيهما ضرورة . وإذا تناهيا من جهة تلاقيهما لزمتهما المساحة ووجب تناهيهما لتناهى ذرعهما ضرورة

ويسئلون أيضاً عن هذا الخلاء الذى هو عندهم مكان لا متمكن فيه هل له مبدأ متصل بصفحات الفلك الأعلى أم لا مبدأ له من هنالك ، ولابد من أحد الأمرين ضرورة . فإن قالوا لا مبدأ له — وهو قولهم — ، قيل لهم إنّ قول القائل مكان إنما يفهم منه ما يتمثل فى النفس من المقصود بهذه اللفظة وموضعها فى اللغة لتكون عبارة التفاهم عن المراد بها أنها مساحة ، ولابد للمساحة من الذرع ضرورة ولابد للمذروع من مبدأ لأنه كمية والكمية أعداد مركبة من الآحاد . فإن لم يكن له مبدأ من واحد اثنين ثلاثة لم يكن عدد ، وإذا لم يكن عدد لم يكن ذرع أصلا ، وإذا لم يكن ذرع لم تكن مساحة ولا انفساح ولا مسافة . وكل هذه ألفاظ واقعة إما على ذرع المذروع وإما على مذروع بالذرع ضرورة . فإن قالوا له مبدأ من هنالك وجبت له النهاية ضرورة لحصر العدد لمساحته بوجود المبدأ له

ويسئلون أيضاً أمماسّ هو للفلك أم غير مماسّ ومباين عنه أم غير مباين ؟ فإن قالوا لا مماسّ ولا مباين فهذا أمر لا يعقل بالحس ولا يتشكل فى النفس ولا يقوم على صحته برهان أبداً إلاّ فى الأعراض المحمولة فى الأجسام . وهم لا يقولون ان الخلاء عرض محمول فى جسم ، وكل دعوى لم يقم عليها دليل فهى باطلة مردودة . وإن

(٢) غير الخلاء المتناهى عندهم وإن كان ذلك ع — (٤) لزمهما ع — بتناهى ذرعهما ع — ضرورة : سقط ع — (٦) الفلك العليا ع — احد أمرين ت — (٧) لهم قول ع — (٨) منه فى ما ع — وموضوعها ع — للتفاهم ط — (٩) بها أنه ساحة ط ت — لابد للساحة من ذرع ط ت — ولابد للذرع ت ، ولابد للذروع ط — (١٠) من مبتدأ ع — (١١) أصلا : سقط ع — (١٢) وكل هذا ع — (١٥) أمماس هذا الفلك ط ت — مباين ، صححنا : باين ط ت ع (مرتين) — (١٦) ولا مباين : ولا باين ط — (١٧) وهم يقولون ع

أثبتوا المماسة أو المباينة وجب عليهم ضرورة إثبات النهاية له كما لزم بإثبات المبدأ ، إذ النهاية منطوية فى ذكر المبدأ والمماسة والمباينة ضرورة لا شك فيه وبالله تعالى التوفيق

ويسئلون أيضاً عن هذا الخلاء الذى يذكرون والزمان الذى يثبتون أمحولان هما أم حاملان أم أحدهما محول والثانى حامل < أم كلاهما حامل محول > أم كلاهما لا حامل ولا محول < . . . . > فأيهما أجابوا فيه بانه حامل فلا شك فى أنّ محوله غيره إذ لا يكون الشيء حاملا لنفسه ، فله إذن محول لم يزل وهو غير الزمان . فإن قالوا ذلك كلموا بما قدّمنا قبل على أهل الدهر القائلين بأزلية العالم . وأيضاً فإن كان المكان حاملا فلا يخلو ضرورة من أحد وجهين : إما أن يكون حاملا لجرم متمكن فيه وهذا يوجب النهاية له لوجوب نهاية الجرم المتمكن فيه بالدلالة التى قدمنا فى إثبات نهايات الأجرام ، وإما أن يكون حاملا لكيفياته . | فإن كان حاملا لكيفياته فهو مركب من هيولاه ٣١ وأعراضه وجنسه وفصوله ، وبالضرورة يعلم كل ذى حسّ سليم أن كل مركب < . . . . > فهو متناه بالجرم والزمان بالدلائل التى قدّمنا ، ولا سبيل إلى حمل ثالث . وأيهما قالوا فيه انه محول فإنه يقتضى حاملا ويعكس الدليل الذى ذكرنا آنفاً سواء بسواء . وأيهما قالوا فيه انه حامل محول وجب كل ما ذكرنا فيه أيضاً بعكسه . وأيهما قالوا فيه لا حامل ولا محول فلا يخلو من أن يكون باقياً أو يكون بقاء . فإن كان باقياً فهو مفتقر إلى بقاء وهو مدته إذ لا باقى إلا ببقاء . وإن كان بقاء فلابدّ له من باق به وهو من باب الإضافة والمدة وهى البقاء إنما هى محمولة وناعتة للباقى بها ضرورة . هذا الذى لا يقوم فى العقل سواه ولا يقوم برهان إلاّ عليه

ويسئلون أيضاً عن هذا الزمان الذى يذكرون ، هل زاد فى أمده اتصاله مذ حدث الفلك إلى يومنا هذا أو لم يزد ذلك فى أمده ؟ فإن قالوا لم يزد ذلك فى أمده

(٥) < > : سقط هنا البحث عن السؤالين الاولين — بأنه ، صححنا : ذنه ط ت ع — (٦) < . . . . . > : راجع س ١٦ — (٧) بلاشك ط ت — (١٥) وأيهما : فايهما ، هامش ع — (١٩) وهذا من باب ع — (٢١) فى مدة تصله ط ت

كانت مكابرة لأنها مدة متصلة بها مضافة إليها وعدد زائد على عدد . فإن قالوا زاد ذلك فى أمده سئلوا متى كانت تلك المدّة أطول ، أقبل الزيادة أم هى وهذه الزيادة معاً ؟ فإن قالوا هى والزيادة معاً فقد أثبتوا النهاية ضرورة إذ ما لا نهاية له فلا يقع فيه زيادة ولا نقص ولا يكون شىء مساوياً له ولا أكثر منه ولا أنقص منه ولا يكون هو أيضاً مفصلا أصلا فلا يكون مساوياً لنفسه كما هو ولا أكثر من نفسه ولا أقلّ منها . فإن قالوا ليست هى والزيادة معها أطول منها قبل الزيادة أثبتوا أنّ الشىء وغيره معه ليس أكثر منه وحده ، وهذا باطل

وهم يقولون إنّ الخلاء والزمان المطلق شيئان متغايران . فيقال لهم فإذا هما كذلك فبأىّ شىء انفصل بعضهما من بعض ؟ فان قالوا انفصل بشىء ما وذكروا فى ذلك أىّ شىء ذكروه فقد أثبتوا لهما التركيب من جنسهما وفصلهما . وأيضاً فجعلهم لهما شيئين إيقاع منهم للعدد عليهما ، وكل عدد فهو محصور وكل محصور فقد سلكته الطبيعة وكل ما سلكته الطبيعة فهو متناه ضرورة . فإن أرادوا إلزامنا فى البارئ تعالى مثل ما ألزمناهم فى هذا السؤال فقالوا أيما أكثر البارئ تعالى وحده أم البارئ وخلقه معاً ، قلنا هذا سؤال فاسد بالبرهان الضرورىّ لأنّ هذا البرهان إنما هو على وجوب حدوث الزمان وما لم ينفك من الزمان وعلى حدوث النوامى كلها فقط ، والبارئ تعالى لا زمان له ولا هو من النوامى

٣٣ ويسئلون أيضاً : هذا الزمان والمكان اللذان | يذكران أهما واقعان تحت الأجناس والأنواع أم لا وهل هما واقعان تحت المقولات العشر أم لا ؟ فإن قالوا لا نفوهما أصلا وأعدموهما البتة إذ لا مقول من الموجودات إلاّ وهو واقع تحتها وتحت الأجناس والأنواع ، حاشا الحق الأوّل الواحد الخالق عز وجل الذى علم بضرورة الدلائل ووجب بها خروجه عن الأجناس والأنواع والمقولات . وبالجملة شاؤا أو أبوا

(٦) فقد أثبتوا ط — (٨) فاذ هما ت — (١١) منهم العدد ع — فهو متناه محصور ط ت — (١٢) ضرورة : سقط ع — (١٦) كلها فقط ... من النوامى : سقط ط ت — (١٧) اهما : سقط ع — (١٩) الا هو ط ت

فالخلاء والزمان المطلق اللذان يذكران إن كانا موجودين فهما واقعان تحت جنس الكمية والعدد ضرورة . فاذ ذلك كذلك فهذا الزمان الذى ندريه نحن وهم وذلك الزمان الذى يدعونه واقعان جميعاً تحت جنس متى ، وكذلك المكان الذى يدعونه واقع مع المكان الذى نعرفه نحن وهم تحت جنس أين . وبالضرورة يجب أنّ ما لزم بعض ما تحت الجنس مما يوجبه له الجنس فإنه لازم لكل ما تحت ذلك الجنس . وإذ لا شك فى هذا فهما مركبان والنهاية فيهما موجودة ضرورة إذ المقولات كلها كذلك

وأيضاً فإن المكان لا بدّ له من مدة يوجد فيها ضرورة ، فنسألهم هل تلك المدة هى الزمان الذى يدعونه أم هى غيره ؟ فإن كانت هى هو فهو زمان للمكان فهو محمول فى المكان فهو ككل زمان لذى الزمان ولا فرق . وإن كانت غيره فهاهنا إذن زمان ثالث غير مدة ذلك المكان وغير الزمان الذى ندريه نحن وهم . وهذه وساوس لا يعجز عن ادعائها كل من لم يبال بما يقول ولا استحيي من فضيحة . ويقال لهم إذ ليس المكان الذى تدعونه والزمان الذى تدعونه واقعين مع المكان المعهود والزمان المعهود تحت جنس واحد وحدّ واحد فلم سميتموهما مكاناً وزماناً وهلا سميتموهما باسمين مفردين لهما ليبعدا بذلك عن الإشكال والتلبيس والسفسطة بالتخليط بالأسماء المشتركة ؟ فإن كانا مع الزمان والمكان المعهودين تحت حد واحد فقد بطلت دعواكم زماناً ومكاناً غير الزمان والمكان المعهودين بالضرورة ، وبالله تعالى التوفيق

ويسئلون أيضاً عن هذا الزمان والمكان غير المعهودين أهما خارج الفلك أم داخل الفلك أم لا داخل ولا خارج ؟ فإن قالوا هما داخل الفلك فالخلاء إذن هو الملاء والمكان إذن فى المتمكن يعنى فى داخله وهذا محال ، والزمان إذن هو الذى

---

(١) اللذان يدكروز ع ت — (٢) فذا كان ذلك كذلك ط — (٣) يدعونه هما واقعان ط ت — (٨) المكان الذى لا بد له ع — (١٠) فلا فرق ط — (١٤) زمانا ومكاناً ع — (١٦) تحت جنس واحد ع — (١٨-١٩) ام هما داخل الفلك ت ، أهما داخل الفلك أم خارجه فان قالوا ط — (٢٠) اذن هو فى المتمكن ع

لا يعرف غيره . وإن قالوا هما خارج الفلك أوجبوا لهما نهاية ابتداء مما هو خارج الفلك. وإن قالوا لا خارج ولا داخل فهذه دعوى مفتقرة إلى برهان ولا برهان على صحتها فهى باطلة فإن قالوا أنتم تقولون هذا فى البارئ تعالى ، قلنا لهم نعم لأن البرهان قد قام على وجوده ، فلما صح وجوده تعالى قام البرهان بوجوب خلافه لكل ما فى العالم على أنه لا داخل ولا خارج . وأنتم لم يصح لكم برهان على وجود الخلاء
٣٤ والزمان الذى تدعونه فصار كلامكم | كله دعوى وبالله التوفيق

قال أبو محمد : ولم نجد لهم سؤالا أصلا ولا أتونا قط بدليل فنورده عنهم ، ولا وجدنا لهم شيئاً يمكن الشغب به فى أزلية الخلاء والمدة فنورده عنهم وإن لم يتنبهوا له ، وإنما هو رأى قلدوا فيه بعض قدماء الملحدين فقط ، وبالله تعالى التوفيق

قال أبو محمد : ومما يبطل به الخلاء الذى سموه مكاناً مطلقاً وذكروا أنه لا يتناهى وأنه مكان لا متمكن فيه ببرهان ضرورى لا انفكاك منه ، وأظرف شىء أنه برهانهم الذى موهوا به وشغبوا بإيراده وأرادوا به إثبات الخلاء ، وهو أننا نرى الأرض والماء والأجسام الترابية من الصخور والزيبق ونحو ذلك طباعها السفل أبداً وطلب الوسط والمركز وأنها لا تفارق هذا الطبع فتصعد إلا بقسر يغلبها ويدخل عليها ، كرفعنا الماء والحجر قهراً فإذا رفعناها ارتفعا فإذا تركناها عادا إلى طبعهما بالرسوب . ونجد النار والهواء طبعهما الصعود والبعد عن المركز والوسط ولا يفارقان هذا الطبع إلا بحركة قسر تدخل عليهما يرى ذلك عياناً كالزق المنفوخ والاناء المجوف المصوب فى الماء ، فإذا زالت تلك الحركة القسرية رجعا إلى طبعهما . ثم نجد الإناء المسمى سارقة الماء يبقى الماء فيها صعداً ولا ينسفك ونجد الزرافة ترفع التراب والزيبق والماء ، ونجد إذا حفرنا بئراً امتلأ هواء

(١) مما خارج الفلك ت ، من خارج الفلك ع — (٢) لا داخل ولا خارج ع — (٥) لا خارج ولا داخل ع — (٦) وبالله تعالى التوفيق ع — (٧) فنورده عليهم ع — (٩) يتنبهوا وانما ط — (١٢) وشغبوا بذكره ع — (١٥) الماء والصخر ع — (١٧) بحركة قسراً ط ت — نرى ذلك ع ، ويرى ذلك ط — (١٩) ولا يسفك ت ، ولا يسفل ع — (٢٠) امتلأت ع

وسفل الهواء حينئذ ، ونجد المحجمة تمتص الجسم الأرضى إلى نفسها . فليس كل هذا إلا لأحد وجهين لا ثالث لهما إما عدم الخلاء جملة كما تقول نحن وإما لأن طبع الخلاء يجتذب هذه الاجسام إلى نفسه كما يقول من يثبت الخلاء . فنظرنا فى قولهم أن طبع الخلاء يجتذب هذه الأجسام إلى نفسه كما يقول من يثبت الخلاء فوجدناه دعوى بلا دليل فسقط . ثم تأملناه أخرى فوجدناه عائداً عليهم لأنه إذا اجتذب الأجسام ولا بدّ فقد صار ملاء ، فالملاء حاضر موجود والخلاء دعوى لا برهان عليها فسقطت وثبت عدم الخلاء . ثم نظرنا فى قولنا فوجدناه يعلم بالمشاهدة ، وذلك أننا لم نجد لا بالحسّ ولا بتوهم العقل بالإمكان مكاناً يبقى خالياً قط دون متمكن ، فصح الملاء بالضرورة وبطل الخلاء إذ لم يقم عليه دليل ولا وجد قط ، وبالله تعالى التوفيق

ثم نقول لهم إن كان خارج الفلك خلاء على قولكم فلا يخلو من أن يكون من جنس هذا الخلاء الذى تدّعون أنه يجتذب الأجسام بطبعه أو يكون من غير جنسه ، لا بد من أحد هذين الوجهين ضرورة ولا سبيل إلى ثالث البتة . فإن قالوا هو من جنسه | وهو قولهم فقد أقروا أنّ طبع هذا الخلاء الغالب لجميع ٣٥
الطبائع هو أن يجتذب المتمكنات إلى نفسه فيمتلىء بها حتى إنه يحيل قوى العناصر عن طبائعها ، فوجب أن يكون ذلك الخلاء الخارج عن الفلك كذلك أيضاً ضرورة لأن هذه صفة طبعه وجنسه . فوجب بذلك ضرورة أن يكون ممتلئاً من جسم متمكن فيه ولا بد . وإذا كان هذا وذلك الخلاء عندم لا نهاية له فالجسم المالىء له أيضاً لا نهاية له . وقد قدمنا البراهين الضرورية أنه لا يجوز وجود جسم لا نهاية له ، وهذا القول يوجب وجود جسم لا نهاية له ، وكل ما أوجب كون

---

(١) وينتقل الهواء ع — تمص ع ، تمس ط — وليس ع — (٥) اجتذبت ط ت — (٨) لم نجد بالحس ولا نتوهم بالعقل ع — (١٣) ولا مد ط — (١٤) أقروا بأن ض — بجميع ط — (١٦) عن طباعها ط — أن يكون الخلاء ع — كذلك ضرورة ع — (١٧) ممتلئاً من جسم : سقط ط ت — (١٩) أيضاً : سقط ع — (٢٠) وهذ القول .... لا يكون أصلا : سقط ط ت

مالا يكون فهو باطل لا يكون أصلا ، فالخلاء باطل . ولو كان ذلك أيضاً لكان ملاء لا خلاء ، وهذا خلاف قولهم . فإن قالوا بل ذلك الخلاء هو من غير جنس هذا الخلاء ، يقال لهم فبأى شىء عرفتموه وبما استدللتم عليه ، وكيف وجب أن تسموه خلاء وهو ليس خلاء ؟ وهذا ما لا مخلص منه وبالله تعالى التوفيق ، وهم فى هذا سواء ومن قال انّ فى مكان خارج من العالم ناساً لا يحدون بحد الناس ولا هم كهؤلاء الناس ، أو من قال انّ فى خارج الفلك ناراً غير محرقة ليست من جنس هذه النار ، وكل هذا حمق وهوس

وقال أبو محمد : وكل ما أدخلنا فى الباب من إبطال قولهم بأزلية المكان والزمان فهو لازم لهم فى قولهم بأزلية النفس أيضاً ولا فرق ، وبالله تعالى التوفيق

(١) ذلك كذلك أيضاً ع — (٣) وبماذا ت ؛ وبأى شىء ع — (٤) لا مخلص لهم منه ع — (٥) خارج عن ع — (٨-٩) قال أبو محمد ... التوفيق : سقط ط ت

٣

كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ، طبعة كاويانى ١٣٤١ هـ ، ص ٩٦ - ١٠٨ ، راجع أيضا من فوق ص ١٤٨ تعليق ٣

اندر مکان ٩٦

گروهی از حکما مر مکان را قدیم نهاده اند و گفتند که مکان بی نهایت است و او دلیل قدرت خدایست ، و چون خدای همیشه قادر

الترجمة

في المكان

إنّ طائفة من الحكماء قرّروا أنّ المكان قديم قائلين انّ المكان غير متناه وانه دليل على

بود واجب آید که قدرت او قدیم باشد

دلیل بر آنکه مکان بی نهایت است

و دلیل بر بی نهایتی مکان این آوردند که گفتند متمکّن بی مکان نباشد و روا باشد که مکان باشد و متمکّن نباشد . و گفتند که مکان جز متمکّن | پذیرنده نشود و هر متمکّنی بذات متناهی است و اندر ٩٧
مکان است ، پس واجب آمد که مر مکان را نهایتی نباشد . و گفتند که آنچه بیرون ازین دو عالم است از دو بیرون نیست یا جسم است یا نه جسم است . اگر جسم است اندر مکان است و باز بیرون از آن جسم یا مکان است یا نه مکان . اگر نه مکان است پس جسم است و متناهی است ، و اگر نه جسم است پس مکان است . پس درست شد که گفتند که مکان بی نهایت است

(٥) جز بمتمکن بریده ب — (٦) وگفتند ...ص ٢٥٦ س ١٤ (است که) : سقط ك

التـرجمة

قدرة الله ، ولما كان الله قادراً على كل شيء وجب أن تكون قدرته قديمة

دليل على أنّ المكان غير متناه

واستدلوا على لا نهاية المكان بأنهم قالوا إنّ التمكن لا يوجد بغير المكان ، وأما المكان فيجوز وجوده دون أن يوجد المتمكن . قالوا إنّ المكان ليس سوى ما يقبل لتمكن وكل متمكن بذاته متناه ويوجد فى المكان ، فوجب أنّ المكان غير متناه . قالوا إنّ ما (يحوى) هذين العالمين من خارج لا يخلو من أن يكون إما جسماً وإما لا جسماً . فان كان جسماً كان (ذلك الجسم) فى المكان وكان من خارج ذلك الجسم إما مكان أو لا مكان ، وإن كان لا مكاناً كان جسماً ومتناهياً * وإن كان لا جسماً كان مكاناً ، فقد صح أن يقولوا أن المكان غير متناه

* هذا الاستدلال ليس واضحاً ولعله سقط من نسخة ب بعض كلمات

و اگر کسی گوید مر آن مکان مطلق را نهایت است دعوی کرده باشد که نهایت او بجسم است ، و چون هر جسمی متناهی است یا نهایت هر جسمی مکان باشد و هر جسمی نیز اندر مکان باشد ، پس گفتند که بهر روی مر مکان را نهایت نیست ، و هر آنچه مر او را نهایت نباشد قدیم باشد ، پس مکان قدیم است

وگفتند که مر هر متمکّنی را جزوهای او اندر مکان جزوی است و کلّ او اندر مکان کلّی گرویده است ، و مکان جزوی مر عظم جسم را گفتند که بگرد سطح بیرونی <او> جسمی دیگر اندر آمده باشد چون سطح اندرونی که هوای بسیط بگرد سیبی اندر آید چون مر او را اندر هوا بدارند

و گفتند که روا باشد که چیزی از چیزی دیگر دور شود یا نزدیك شود و لیکن دوری هرگز نزدیك نشود و نزدیکی هرگز دور نشود ، یعنی که چون دو شخص از یکدیگر بده ارش

الترجمة

وإن قال قائل إنّ لذلك المكان المطلق نهاية فكأنّه ادعى أنّ نهايته بالجسم . ولما كان كل جسم متناهياً أو كانت نهاية كل جسم هى المكان وكان كل جسم أيضاً فى المكان* قالوا : إنّ المكان غير متناه من جميع الوجوه . وكل ما ليس له نهاية فهو قديم ، فالمكان قديم

وقالوا : إنّ كل متمكن أجزاؤه فى المكان الجزئىّ وكله محصور فى المكان الكلىّ . وأطلقوا اسم المكان الجزئىّ على عظم الجسم الذى يحوى سطحه الخارج جسم آخر ، على مثال السطح الداخل الذى يحوى به هواء بسيط تفاحاً حينما يرفعونه فى الهواء

وقالوا : يجوز أنّ شيئاً يصير بعيداً أو قريباً من شىء آخر ولكن البعد لا يصير أبداً قرباً والقرب لا يصير أبداً بعداً ، يعنى إذا ابتعد شخص عن شخص آخر عشرة اذرع كان البعد بينهما

---

* يظهر أن هذا النص غير كامل

دور باشند دوری بمیان ایشان ده ارش باشد . و روا باشد که آن دو شخص بیکدیگر نزدیك شوند تا میان ایشان هیچ مسافتی نماند ، و لیکن آن دو مکان که آن دو شخص اندر او بودند بر سر ده ارش بهم فراز نیاید . و چون آن شخصها از جایهای خویش غایب شوند هوا یا جسمی دیگر بجای ایشان بایستد وهرگز آن یك مسافت

۹۸ بمیان آن دو | مکان نه بیشتر از آن شود که هست و نه کمتر از آن

و گفتند که اندر شیشه و خم و جز آن مکان است نبینی که گاهی اندر او هواست و گاهی آب و گاهی روغن و جز آن ، و اگر اندر او مکان نبودی این چیزها بتعاقب اندروی جای نگرفتندی

این جمله که یاد کردیم قول آن گروه است که مر مکان را قدیم گفتند چون حکیم ایران شهری که مر معنیهای فلسفی را بالفاظ دینی عبارت کرده است اندر « کتاب جلیل » و « کتاب اثیر » و جز آن مردم را بر دین حق و شناخت توحید بعث کرد است ، و

الترجمة

عشرة أذرع . ويجوز أن يتقارب الشخصان حتى لا يبقى بينهما أىّ مسافة ولكن المكانين اللذين كان فيهما الشخصان فى الابتداء لا تخرج (المسافة التى بينهما) عن العشرة أذرع . وإذا غاب هذان الشخصان عن مكانيهما قام الهواء أو جسم آخر مكانهما فلا تزيد ولا تنقص أبداً تلك المسافة الواحدة التى بين المكانين عما كانت عليه

وقالوا إنّ فى القارورة وفى الدنّ وغيرهما مكاناً . ألا ترى أنّ فيهما مرة هواء وأخرى ماء وتارة زيتاً وغير هذه ، ولو لم يكن فيهما مكان لما أخذت تلك الأشياء مكاناً فيهما على تعاقب

وهذه الجملة التى ذكرناها هى قول الطائفة الذين اعتبروا المكان قديماً مثل الحكيم الإيرانشهرى الذى عبر عن المعانى الفلسفية بألفاظ دينية وكان يدعو الناس فى كتابه « الجليل » وفى كتابه « الأثير » وغيرهما إلى الدين الحق وإلى معرفة التوحيد ، ومثل محمد بن زكريا الذى

پس از او چون محمد زکریا که مر قولهای ایران شهری را بالفاظ زشت ملحدانه باز گفته است و معنیهای استاد ومقدّم خویش را اندر این معانی بعبارتهای موحش و مستنکر بگذارد است ، تا کسانی را که کتب حکما را نخوانده باشند ظن اوفتد که این معانی خود استخراج کرده است

و از آن قولهای نیکو که ایران شهری گفت است یکی اندر باب قدیمی مکان است که گفته است مکان قدرت ظاهر خدای است . و دلیل بر درستی این قول آن آورده است که قدرت خدای آن باشد که مقدورات اندر او باشد ، و مقدورات این اجسام مصوّر است که اندر مکان است . و چون اجسام مصوّر که مقدورات است از مکان بیرون نیستند درست شد که خلا یعنی مکان مطلق قدرت خدایست قدرتی ظاهر که همهٔ مقدورات اندر اویند . و زشت کردن محمد زکریا مر این قول نیکو را نه چنان است که گفت است قدیم پنج است که همیشه بودند و همیشه باشند یکی خدای ودیگر نفس

الترجمة

جاء بعده وقبح أقوال الإيرانشهرىّ بألفاظ شنيعة إلحادية وغير معانى أستاذه المقدّم إلى تلك المعانى بعبارات موحشة مستنكرة ، حتى يظنّ كل من لم يقرأ كتب الحكماء أنه استخرج تلك المعانى بنفسه

ومن الأقوال الحسنة التى قالها الإيرانشهرىّ ما ذكره فى باب قدم المكان إذ قال : إنّ المكان قدرة الله الظاهرة . واستدلّ على صحة هذا القول بأنّ قدرة الله هى ما يشمل المقدورات ، وأما المقدورات فهى الأجسام المصوّرة التى فى المكان . وإذا كانت الأجسام المصوّرة التى هى المقدورات لا تستطيع أن تكون خارج المكان ثبت أنّ الخلاء يعنى المكان المطلق هو قدرة الله ، اى قدرة ظاهرة تشمل جميع المقدورات . وتقبيح محمد بن زكرياء لهذا القول الحسن ليس هو فيما قاله من أنّ القدماء الخمسة كانت دائماً وتكون دائماً

و سه دیگر هیولی و چهارم مکان و پنجم زمان و زشتگوی تر از آن باشد که مر خالق را با مخلوق اندر یک جنس شمرد تَعَالَی ٱللّهُ عَمَّا یَقُولُ ٱلظَّالِمُونَ عُلُوّاً كَبِيراً |

دلیل بر اینکه مکان قدیم نیست ٩٩

و قول ما اندر این معنی آنست که گوئیم : روا نیست که آنچه حال او گردنده باشد قدیم باشد . و اگر مکان مطلق قدیم بودی چنان که این گروه همی گویند بر حال نا گردنده بودی ، و چون حال او گردنده است هم بقول ایشان لازم آید که قدیم نیست . و دلیل بر آنکه حال مکان گردنده است آن است که او گاهی از شخص کثیف و تاریك است و گاهی از شخص لطیف <و> روشن است ، و بدعوی ایشان بعضی از او پر جسم است و بعضی تهی است . وما گوئیم که آنچه حال او گردنده باشد قدیم نباشد . پس اگر این قول درست نیست بخلاف این قول گوئیم تا درست باشد . پس گوئیم که آنچه حال او گردنده است وگاهی خورد و ضعیف است و گاهی بزرگ و قوی است چون نبات و حیوان و جز آن قدیم است ، و معلوم است که این قول محال است . و چون این محال است آنکه بخلاف این است درست است ، و آن آنست که گفتیم آنچه حال او گردنده است محدث است ، پس مکان محدث است ...

*و نیز گوئیم که مر این گروه را که گفتند مکان قدیم است بدین ١٠٢

(١٧) قديم است ، وعلى هامش ك : يعنى ايشان كه مكان را قديم گفتند بسبب قدم هيولى گفتند ولزوم قدم مكان از قولى كه در متن كتاب است ظاهر است

الترجمة

— أولها الله والثانى النفس والثالث الهيولى والرابع المكان والخامس الزمان — بل أقبح من ذلك أنه عدّ الخالق والمخلوق فى جنس واحد ﴿ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً ﴾

*ونقول أيضا : إنّ الذين قالوا بقدم المكان استدلوا على دعواهم بأن قالوا إنّ الهيولى قديمة .

قول دلیل برای دعوی ایشان آن آوردند که گفتند هیولی قدیم است، از بهر آنکه مر هیولی را جزوهای نامتجزّی نهادند که مر هر یکی را از آن عظمی است که از خوردی تجزیت نپذیرد تا چون مر چیزی با عظم را که مر او را از مکان چاره نیست قدیم گفتند بضرورت مر مکان را قدیم بایست گفتن

نقل گفتار ایران شهری در قدم هیولی و مکان

و از قولهای نیکو که حکیم ایران شهری اندر قدیمی هیولی و مکان گفته است و محمد زکریای رازی مر آن را زشت کرده است آن است که ایران شهری گفت که ایزد تعالی همیشه صانع بود و وقتی نبود که مر او را صنع نبود تا از حال بیصنعی بحال صنع آمد و حالش بگشت. و چون واجب است که همیشه صانع بود واجب آید که آنچه صنع او بر او پدید آید قدیم باشد. و صنع او بر هیولی پدید آینده است، پس هیولی قدیم است، و هیولی دلیل قدرت ظاهر خدای است.

(١) دعوی ایشان وزانکه گفتند ك — (١١) واجب آمد ب — (١٢) بدید آمد ب

الترجمة

وذلك أنهم وضعوا أنّ للهیولی أجزاء لا تتجزیء وأنّ لكل واحد من تلك الأجزاء عظماً لا یقبل التجزئة لصغره. فلما قالوا بقدم شیء ذی عظم لا بدّ له من مكان وجب ضرورة أن یقال انّ المكان قدیم (أیضاً)

نقل كلام الإیرانشهریّ فی قدم الهیولی والمكان

ومن الأقوال الحسنة التی ذهب إلیها الحكیم الإیرانشهریّ فی قدم الهیولی والمكان وكان محمد ابن زكریاء یقبحها ما قاله الإیرانشهریّ من أنّ الله تعالی لم یزل صانعاً ولم یكن له وقت لا صنع له فیه حتی ینتقل من حال عدم الصنع إلی حال الصنع وتتغیر حاله. ولما وجب أنه لم یزل صانعاً وجب (أیضاً) أن یكون ما ظهر فیه صنعه قدیماً. علی أنّ صنعه یظهر فی الهیولی، فالهیولی قدیمة وهی دلیل

و چون مر هیولی را از مکان چاره نیست و هیولی قدیم است واجب آید که مکان قدیم باشد

۱۰۳ و زشت | کردن پسر زکریا مر آن قول را بدان است که گفت چون اندر عالم چیزی پدید همی نیاید مگر از چیزی دیگر این حال دلیل است بر آنکه ابداع محال است و ممکن نیست که خدای چیزی پدید آورد نه از چیزی . و چون ابداع محال است واجب آید که هیولی قدیم باشد ، و چون مر هیولی را که قدیم است از مکان چاره نیست پس مکان قدیم است . و مر آن سخن نیکو و معنی لطیف را بدین عبارت زشت باز گفت تا متابعان او از بیدینان و مدبران عالم همی پندارند که از ذات خویش علمی استخراج کرده است که آن علم الٰهی است که جز او مر آن را کسی ندانست

و ما از خدای تعالی توفیق خواهیم بر تألیف کتابی اندر ردّ مذهب محمد زکریا و جملگی اقوال آن اندر آن جمع کنیم بعد از آنکه مر

---

(۳) ابن زکریا ك — (٦) بدید تواند آوردن ك

الترجمة

علی قدرة الله الظاهرة . ولما لم یکن للهیولی بدّ من المکان وکانت الهیولی قدیمة وجب أن یکون المکان قدیماً

أما تقبیح ابن زکریاء لهذا القول فهو بأن قال : لما کان لم یحدث فی العالم شیء إلا عن شیء آخر صار هذا دلیلاً علی أنّ الإبداع محال وأنه غیر ممکن أن یحدث الله شیئاً عن لا شیء . وإذا کان الإبداع محالاً وجب أن تکون الهیولی قدیمة . ولما کان لا بد للهیولی من المکان ثبت أنّ المکان قدیم (أیضاً) . فقد أعاد ذلك الکلام الحسن والمعنی اللطیف بهذه العبارة القبیحة کی یظن أتباعه من الملحدین ومدبری العالم أنه استخرج من تلقاء نفسه علماً — یعنی العلم الإلٰهیّ — لا یعرفه أحد سواه

ونحن نسأل الله تعالی أن یوفقنا إلی تألیف کتاب فی الردّ علی مذهب محمد بن زکریاء نجمع فیه جملة

کتب او را که اندر این معنی کرداست چند باره نسخه کرده ایم و ترجمه کرده بتفاریق مر بنیادهای مذهب او را بردّهای عقلی ویران همی کنیم اندر مصنّفات خویش ، و الله خیر موفق ومعین

و اکنون خواهیم که گوئیم مر عقلا را اندر معنی مکان که شکی نیست اندر آنکه اگر جزوی نا متجزّی باشد عظم او خود مکان ذات او باشد بقول این گروه ، از بهر آنکه او نه چون سیبی باشد که ذات او جزوهای بسیار باشد تا آن همه جزوها اندر عظم سیب باشد و باز مر سیب را اندر مکان کلی مکان باشد ، بل عظم آن ذات نا متجزّی خود مکان آن جزو باشد نه مکان چیزی دیگر . و چون عظم آن جزو مکان ذات خویش باشد او متمکن باشد و عظمش مکان ذات اوست و او خود جز عظم خویش چیزی نیست ، پس او مکان باشد مکان جزوی و هم او متمکن باشد . و محال باشد که یك چیز هم مکان باشد و هم | متمکن مگر آنکه مقرّ آیند که مکان خود جز عظم متمکن ۱۰۴
چیزی نیست از بهر آنکه عظم آن جزو خود ذات اوست

آنگه گوئیم که این گروه که مر مکان را قدیم گفتند همی گویند غلط کردند کسانی که گفتند چون متمکن نباشد مکان نباشد ، و گفتند بل اگر متمکن نباشد مکان جزوی نباشد و لیکن مکان کلی بیرخاستن متمکن بر نخیزد . و معنی این قول آن خواستند که سیبی بمثل متمکن است و اگر ما سیب را اندر هوا بداریم جزوهای آن سیب اندر عظم

(۲۰) اندر هوا اندازیم ك

الترجمة

أقوال هذا الرجل بعد أن نسخنا كتبه التى ألفها فى هذا المعنى نسخاً مكرراً وترجمناها مفرقة ، فتنقض أسس مذهبه بردود عقلية فى مصنفاتنا ، والله موفق للخير ومعين

آن سیب باشد که آن مکان جزوی است مر آن جزوها را ، و جملگی سیب اندر سطح اندرونی هوا باشد که بگرد سیب گرفته باشد . و اگر خدایتعالی مر آن سیب را از این عالم بیرون کند آن مکان جزوی که جزوهای سیب با سطح بیرونی خویش اندر او بود بر خیزد و لیکن آن مکان از هوا که سیب اندر آن بود بر نخیزد بلکه جزوهای هوا بدانجای که آن سیب را ما بداشته بودیم بایستد تا آنجا تهی نماند بی جسمی . پس گفتند درست کردیم که بیرخاستن متمکن مکان جزوی بر خیزد و لیکن مکان کلی بر نخیزد ، چنانکه اگر خدایتعالی مر این عالم را از جسمیت او نیست کند این جای که امروز کلیت جسم این عالم اندر اوست تهی بماند

ردّ دلیل معتقدان قدم مکان
و بیان اینکه مکان بی متمکن وجود ندارد

وما مر این گره را که این گروه بستند بتوفیق خدایتعالی بکشائیم
تا خردمندان خدای شناس مر مخلوق را بصفت خلق نگویند پس از
آنکه بر آن واقف نباشند . پس ما مر این قوم را که این قول
گفتند گوئیم که باتفاق ما و شما این عالم که جسم کلی است و اجزای
او اندر عظم اوست | که آن مر جزوهای او را مکان جزوی است 105
بقول شما و کلیت عالم اندر فضای کلی است که شما همی گوئید بی نهایت
است وبگرد عالم اندر گرفتست ؛ و لیکن بخلاف آن است که شما
همی گوئید اگر خدایتعالی مر کوهی را از این عالم بیرون کند مکان
جزوی آن کوه که عظم اوست و جزوهای کوه اندر اوست بر خیزد
و لیکن جای آن کوه اندر این عالم تهی بماند و بر نخیزد ؛ و ما
گوئیم که مر شمارا بر درستی این قول برهانی نیست . و چون مر مکان

خالی را اندر این عالم وجود نیست — و هر که مکانی را از جسم خالی کند آن مکان < نا موجود شود > تا بوجود متمکنی دیگر که آن مکان را موجود بدارد موجود شود — متمکن از او بیرون نیاید

بیان موجود مکان باعتبار شیشه

چنانکه شیشهٔ پر آب بدعوی شما مکان است مر آب را و اگر مر او را سرنگون سازی و بآب فرو بری تا هوا بدو نشود که مکان را اندر او موجود بدارد آب از او فرود نیاید البته هر چند که مر آب را از بالا به نشیب آمدن طبیعی است و آب بر تر از هوا بایستد واندر آن شیشه مکانی پیدا شود که آن آب بر سر هوا همی از آن ایستد که اندر شیشه مکان بی متمکن ممکن نیست که موجود باشد و ایستادن آب بر سر هوا ممکن است . و اگر بجای آن شیشه مشکی باشد پر آب و سر آن تنگ و مر او را سر نگون سار بآب فرو نهند و اندر هوا نگونسار بدارندش چنان که مر آن شیشه را داشتند در وقت همه آب از او فرود آید و مکان را اندر مشك وجود نماند بلکه نا بوده شود بظاهر هر چند که مر آن مکان را که آب اندر او بود هوای بسیط بگرفت بدانچه از مشك فراز آمد .

۱۰٦ و چون | هوا جای آب بگرفت آن آب جای هوا بگرفت . وچون از شیشه فراز نیامد تا هوا جای آن آب کاندر او بود بگرفتی مکان را وجود نبود . پس پیدا شد که وجود مکان بوجود متمکن است و بی ممتکن مر مکان را وجود نیست

و گوئیم اگر آن جسم کوهی است یا بمثل سیبی است بقول شما مرکب

(۱ - ۳) خالی کند آن مکان تا موجود شود واگر مکان نا موجود نشود متمکن از او بیرون نیاید ك — (۳) موجود نشود ب — (٦) فرو نهی ك — بدو پر نشود ب — (۸) طبیعة است ك — (۹) شیشه آبی مکانی ب — (١٤) فرود ریزد ك — (۲۱) کوهی بود بایستی که بمثل قول شما که مرکب است ك

است از جزوهای نا متجزّی ، پس آن جزو میانگی سیب متمکن است و عظم او مکان جزوی است مراو را ، آنگاه شش جزو نا متجزّی بگرد آن جزو میانگی اندر آمده اند که رویهای اندرونی آن شش جزو مکان کلی گشته اند مر آن جزو میانگی را ، و رویهای بیرونی آن شش جزو بدیگر جهات باز مکانند مر آن عظم را که از آن هفت جزو نا متجزّی حاصل شد است . و همچنین برین ترتیب هر سطحی که جزوهای نا متجزّی بگرد او اندر همی آید روی اندرونی آن سطح مکان باشد مر آن عظم را که اندر اوست مکان کلی و آن عظم مکانی باشد مر آن جزوها را که اندر اوست . و درست است که چون آن جزو اندرونی که نا متجزّی است و متمکن بحقیقت اوست بر خیزد مکان جزوی آن که عظم اوست بر خیزد و مکان کلی او جز سطحهای آن شش جزو که بگرد او اندر آمده اند چیزی نبود ، و هر جزوی از آن بعظم خویش متمکن بود و سطح خویش مکانی بود مر متمکن را . و چون همه متمکنات بر خیزد م مکان جزوی بر خیزد و م مکان کلی . و چون اندر سیب که همی بر خیزد هر جزوی نا متجزّی بعظم خویش اندر مکان جزوی خویش است و بسطح خویش مر دیگر جزوها را بعضی از مکان کلی اوست تا چون آن بعضها فراز م آیند مکان کلی شوند مر دیگری را و سیب همی بجملگی خویش
بر خیزد | پس همهٔ ذوات و سطوح عظمهای آن جزوها ببرخاستن ۱۰۷
او بر خیزند . و چون ظاهر کردیم که عظمهای آن جزوها مکانهای جزوی بود و سطحهای آن جزوها مکان کلی بود مر آن عظمها را که بدو اندر بودند پیدا شد که ببرخاستن سیب نه مکان جزوی او ماند و نه مکان کلی او . . . .

---

(۳) اندرونی : صححنا ، بیرونی ك ب (راجع س ۷) — (۸) مر آن جزوها را ك

*و محمد زکریای رازی چون اندر اثبات مکان و زمان از حجت عقل عاجز آمده است اندر کتب خویش جائی گفته است | که ۱۰۸
گواهی اندر اثبات زمان و مکان از مردم عامه جویند خردمندان که نفس ایشان را بدیهت باشد و بلجاج و برای متکلمان پرورده نشده باشد و منازعت نجویند . و گفته است که من از چنین مردمان پرسیدم و گفتند عقلهای ما گواهی همیدهد که بیرون از این عالم گشادگی است که گرد عالم گرفته است ، و همیدانیم که اگر فلك بر خیزد و گردش نباشد چیزی هست که آن هموار بر ما می گذرد و آن زمان است

و ما گوئیم که این سخنی بس رکیك است وگواهی بس نا پذیرفتنی است از بهر آنکه نفس عامه چون مر اجسام را چنان بیند که هوا بگرد آن اندر آمده است وظنش چنان است که هوا مکانیست تهی و گمان برد که بیرون از فلك نیز هواست ، از بهر آنکه همی نداند که هوا جسمی جای گیر است چون دیگر اقسام جسم . واگر نه چنین

---

(۳) جوینده خردمند آن است که ك — (۸) همواره ك — (۱۰-۱۱) وگواهی سخت نا بذیرفت است ك — (۱۱) نفس عامه جوهر اجسام را ب

---

* الترجمة

ولما عجز محمد بن زكرياء الرازى عند إثباته المكان والزمان عن إيراد الحجة العقلية قال فى موضع من كتبه : إن العقلاء يلتمسون دليلاً على إثبات الزمان والمكان عند عوامّ الناس الذين احتفظوا على البديهة ولم تتغذ أنفسهم بلجاج المتكلمين وآرائهم والذين لا يلتمسون المنازعة . قال : إنى قد سألت مثل هولاء الناس وقالوا لى إنّ عقولنا تدلنا على أنه يوجد من خارج هذا العالم امتداد (او : فضاء) يحيط بالعالم ، ونعرف أنه لو ارتفع الفلك ولم يوجد دورانه كان هناك شيء يمرّ بنا دائما وذلك هو الزمان

است چرا ظنش نيفتـــد كه بيرون از اين عالم آب است يا خاك است بگرد آن گرفته . . .

٣

كتاب المباحث المشرقية لفخر الدين محمد بن عمر الرازى (طبعة حيدر آباد ١٣٤٣ ﻫ) ج ١ ص ٢٤٦ - ٢٤٧ (١)

قال محمد بن زكرياء الرازىّ إنّ للخلاء قوة جاذبة للأجسام ولذلك يحتبس الماء فى الأوانى التى تسمّى سراقات الماء وينجذب فى الأوانى التى تسمّى زرافات الماء (٢) . . . ٣

والذى يدلّ على بطلان الاوّل وجهان الأوّل أنّ أجزاء الخلاء متشابهة كما بينا ، فلو كان لبعضها قوة جاذبة لـكان جميع الأجزاء كذلك فما كان يجب أن يكون
٦ الانجذاب إلى اليمين أولى منه إلى اليسار . والثانى أنه لو كان حابس الماء فى السراقة هو الخلاء الذى امتلأ به فلم يزل الماء المنفوش فى الهواء الشاغل لخلل الهواء الخالى ينزل وإن كان ثقله يغلب جذب ذلك الخلاء فلا ينتقل الماء المنـكبّ عليه القارورة
٩ ولا يغلب الخلاء بل ينجذب وإمساك الثقيل المشتمل عليه أسهل من إمساكه الثقيل المباين . وأيضا فلم انه إذا فتح رأس الآنية ينزل الماء بل كان يجب أن يحبس الخلاء

(١) لم نوفق إلى مقابلة النص المطبوع بنسخة مخطوطة (راجع من فوق ص ٢٠٢ تعليق ١) فأثبتناه كما هو فى الطبعة وإن كان التحريف فيه ظاهراً

(٢) ورد هذا القول منسوباً إلى الرازى فى كتاب الأسفار الأربعة لشيرازى (ص ٣٤٥) وفى شرح المواقف للجرجانى ، راجع S. Pines, *Beiträge* p. 47 وانظر أيضاً من فوق ص ١٧١ و ص ٢٥٠

الماء هناك ولا يتركه حتى ينزل ولا يدع الإناء الذى فيه ينزل أيضا بل يبقى مرتفعاً مشالا . فإن قالو ثقل الإناء غلب جذب الخلاء أبطلنا ذلك بما إذا كان الإناء أخف وزناً من الماء الذى فيه

٤

كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ، ص ١١٠ — ١١٤ و ١١٦ — ١١٨

اندر زمان ١١٠

از حکما آن گروه که گفتند هیولی و مکان قدیمان اند و مر زمان را جوهر نهادند و گفتند که زمان جوهریست دراز و قدیم. و ردّ کردند قول آن حکما را که گفتند مر زمان را عدد حرکات جسم ، و گفتند اگر زمان عدد حرکات جسم بودی روا نبودی که دو متحرّك اندر يك زمان بدو عـدد متفاوت حرکت کردندی . و حکیم ایران شهری گفته است که زمان و دهر و مدّت نامهائی است که معنی آن از يك جوهر است ، و زمان دلیل علم خدایست

الترجمة

إنّ طائفة الحكماء الذين قالوا ان الهيولى والمكان قديمان قرّروا أيضاً أنّ الزمان جوهر ، وقالوا ان الزمان جوهر ممتدّ وقديم . وردّوا على قول الحكماء الذين قالوا انّ الزمان عدد حركات الجسم ، وقالوا لو كان الزمان عدد حركات الجسم لما جاز أن يتحرك متحركان فى زمان واحد بعددين متفاوتين . وقال الإيرانشهريّ الحكيم انّ الزمان والدهر والمدة ليست إلاّ أسماء يرجع معناها إلى جوهر واحد . (وقال) انّ الزمان دليل على علم الله كما أنّ المكان دليل

چنانکه مکان دلیل قدرت خدایست و حرکت دلیل فعل خدایست و جسم دلیل قوّت خدایست ، وهریکی از این چهار بی نهایت و قدیم است ، و زمان جوهری رونده است و بی قرار . و قول که محمد زکریا گفت که بر اثر ایران شهری رفته است همین است که گوید زمان جوهری گذرنده است

وما گوئیم زمان چیزی نیست مگر گشتن حالهای جسم بر یکدیگر تا چون جسم از حالی بحالی شود آنچه بمیان آن دو حال باشد مر آن را همی زمان گویند ، و آنچه مر او را حال گشتن نیست مر او را زمان گذرنده نیست بلکه حال او یکی است و مر یك حال را درازی نباشد . و دلیل بر درستی این قول آن است که آنچه حال او گردنده است جسم است و زمان آن است که اندر او جسم از حالی بحالی دیگر شود چنانکه از روشنائی بتاریکی رسد و مر آن مدّت را روز گویند ، یا از تاریکی بروشنائی رسد و مر آن مدّت را شب گویند ، و یا جسم نبات و حیوان از خوردی بزرگ شود | و مر آن مدّت را عمر گویند ١١١
و جز آن . و چون مر هر حال گردنده را گشتن حال او اندر زمان است و حال او جز بزمان گردنده نیست و آنچه حال او گردنده است جسم است و گشتن حال جسم حرکت است پیدا آمد که زمان جز حرکت جسم چیزی نیست . و نیز پیدا آمد که آنچه او نه جسم

---

(٢) وهریکی جوهرهائی بی نهایت ك — (٨) حال گذرنده نیست ك

الترجمة

علی قدرة الله والحرکة دلیل علی فعل الله والجسم دلیل علی قوة الله ، وان کل واحد من تلك الأربعة غیر متناه وقدیم . (وقال) انّ الزمان جوهر متنقل بغیر قرار . وأما قول محمد بن زکریاء الذی جاء بعد الإیرانشهریّ فهو أنه قال انّ الزمان جوهر یجری

است حال او گردنده نیست و آنچه حال او گردنده نیست زمان بر او گذرنده نیست ، چه اگر زمان بر او گذرنده بودی حال او نیز بگشتی چنانکه حال جسم گشت که زمان بر او گذرنده بود . . .

اگر زمان جوهری بسیط باشد محال باشد که مر او را جزوها باشد از ۱۱۲
بهر آنکه متجزّی مرکب باشد نه بسیط . و اگر زمان جوهر باشد محال باشد که نا چیز همی شود چنانکه زمان گذشته نا چیز شده است و جوهر نا چیز شونده نباشد . . .

گوئیم که اندر این تصوّر کردن مر زمان را جوهری قدیم گذرنده جز تصوّر محال و خطای عظیم و زیانی بزرگ نیست . اما این
تصوّر | محال بدان است و بدان روی است که اگر زمان جوهریست ۱۱۳
و آنچه از او گذشته است نا چیز شد است و آنچه نیامد است موجود نیست پس از او جز آن یك جزو که مر او را اکنون گویند و آن پدید آینده است و نا چیز شونده چیزی ظاهر نیست . و پدید آینده محدث باشد و محدث قدیم نباشد . و آنچه از او هیچ جزوی ثابت و قایم بذات نباشد و عدم پذیر باشد او جوهر نباشد

اما خطای عظیم و زیانی بزرگ اندر این تصوّر بدین رویست که هر که مر زمان را نداند که چیست بحقیقت آنکس تصوّر کند که خدایتعالی را حدّ و زمان است و زمان بر او گذرنده است . وبدین تصوّر آنکس مر خدای را محدث تصوّر کرده باشد ، از بهر آنکه معلوم است هم مر حکمای دین را و هم مر حکمای فلسفهٔ الهی را ببرهانهای عقلی که عالم جسمی محدث است . و چون زمان جوهر گذرنده باشد

(۹-۱۰) چون تصور محال وخطای عظیم وزیانی بزرك است اندرین تصور خیری نیست بدان روی که اگر زمان ك — (۱۱) باخیز شد ب — (۱۳) وباخیز شونده ب — (۱۷) هر که مر آن زیان را نداند ك — (۱۸) درجـه وزمان است ك — (۲۰) وهم مر حکمای علم الهی ك

آن زمان که پیش از آن بوده است که خدایتعالی مر این عالم را بیافرید گذشته باشد، و آخر آن زمان که خدای تعالی اندر او بی عالم بود آن ساعت بوده باشد که خدایتعالی مر این عالم را اندر او بیافرید. و چون مر آن زمان را آخر بود لازم آید که مر زمان خدایتعالی را اوّلی باشد تا بآخر رسد. و آنچه مر زمان او را اوّل و آخر باشد او محدث باشد

*پس درست کردیم که آنکس که مر زمان را جوهر گوید مر خدای را محدث گفته باشد. و همه تحیّر مر محمد زکریا را که چندان سخن ملحدانه گفته است و بآخر مذهب توقف را اختیار کرداست، گفتست اندر آنچه همی ندانم از کارها توقف کردم و خدای | مرا بدین توقف عقوبت نکند، بدین سبب بود است که ۱۱٤
زمان را جوهری قدیم تصور کرد است وگذرنده...

وعیب اندر این طریقت آن است که گفته است زمان جوهری ۱۱٦
گذرنده است، از بهر آنکه اگر چنین باشد چنانکه گفتیم آن زمان که پیش از آفرینش عالم بوده است بر عالم گذشته باشد و آخر آن زمان اگرچه دراز بوده است اوّل آفریدن این عالم باشد. و آنچه مر

(۸) وهمه تحیر محمد زکریاء که ك — (۹) ملحدان: سقط ك — (۱٦) زمان وا کرجه ك

*الترجمة

فقد أثبتنا أن من قال انّ الزمان جوهر یجب أن یقول انّ الله محدث. وکل الحیرة التی وقع فیها محمد بن زکریاء — وهو الذی قال بمثل هذا المقدار من کلام الملحدین، ثم اختر فی آخر الأمر مذهب التوقف، قال: إنی أتوقف من الأمور التی لا أعرفها وإن الله لا یعاقبنی علی هذا التوقف — فسببها أنه تصور أنّ الزمان جوهر قدیم یجری

بعضى را از زمان او آخر باشد مر آن بعض را اوّل باشد ، و آنچه مر بعضى را از زمان او اوّل و آخر باشد او محدث باشد . . .

١١٧ * و گروهى كه مرآن را جوهرى گمان برند آنست كه چون آنچه زمان براو گذرنده است بر خيزد زمان او با او بر خيزد چنانكه هر كه بميرد زمان او بر خيزد . پس اگر فلك كه حركت او بر تر
از همه حركات است بر خيزد زمان بجملگى بر خيزد . اما دهر نه زمان است بل زندگى زنده دارندهٔ ذات خويش است چنانكه زمان
١١٨ زندگى چيزيست كه مر او را زنده | دارنده جز ذات اوست . ومر

(١) آخر او ك — (٣ - ٤) انست كه جنانك جيزى كه زمان ك

*الترجمة

وأما طائفة الذين توهموا أنّ (الزمان) جوهر (فقد قالوا :) انه إن ارتفع الشيء الذى يمضى عليه الزمان فقد ارتفع زمانه معه ، كما يرتفع زمان كل من يموت . فان ارتفع الفلك الذى حركاته أعلى من جميع الحركات فقد ارتفع الزمان بجملته . وأما الدهر فليس هو الزمان بل هو حياة الحىّ القائم بذاته كما أنّ الزمان حياة الأشياء التى لها حياة قائمة بغير ذاتها * . وليس للدهر

* ورد مثل هذا القول فى فقرة صغيرة فى مجموعة راغب باشا رقم ١٤٦٣ ورقة ٨٩ ظ بعنوان « ما الفصل بين الدهر والزمان » . وهذه المجموعة تحتوى على مقالتين للرازى (راجع من فوق ص ١١٣) وعلى رسائل لأبى على مسكويه ولأبى خير الحسن بن سوار وغيرهما ، ولعل الفقرة لأحد هؤلاء المؤلفين ، وهاك نصها :

« إنّ الدهر هو عدد الأشياء الدائمة والزمان هو عدد الأشياء الزمانية ، وهذان العددان يعدّان الأشياء فقط ، أعنى الحياة والحركة . فإن كل عادّ إما أن يعدّ جزءا بعد جزء وإما أن يعدّ الكل معاً . فإن كان هذا على ذلك قلنا : إنّ الشيء الذى يعدّ الكل هو الدهر ، والشيء الذى يعدّ الأجزاء جزءا بعد جزء هو الزمان . فقد استبان الآن وصحّ أنّ العدد اثنان فقط ، أحدهما يعدّ الأشياء الدائمة الروحانية وهو الدهر ، والآخر يعدّ الأشياء الجزئية الواقعة تحت الزمان وهو الزمان وهو عدد حركات الفلك »

دهر را رفتن نيست البتة بلـــكه آن يك حال است از بهر آنـكه او زندگى وثبات چيزيست كه حال او گردنده نيست. وچون مر اين حق را تصوّر كرده شود زمان را بر روحانيات گفته نيايد وجوينده متحيّر نماند ٣

(٣) روحانيان ب

الترجمة

ذهاب البتة بل هو فى حال واحدة لأنه حياة وثبات للأشياء التى لا تتغير حالها . وإذا كان إنسان يتصور هذه الحقيقة فلن يطلق اسم الزمان على الاشياء الروحانية ولن يبقى الباحث متحيراً

٥

كتاب المطالب العالية لفخر الدين محمد بن عمر الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦) . وقد انتخبنا فيما يلى بعض فصول من المقالة الأولى من الـكتاب الخامس منه وموضوع تلك المقالة البحث فى الزمان . وكتاب المطالب العالية آخر وأنضج ما ألفه فخر الدين فى الفلسفة الالهية ابتدأ تأليفه فى سنة ٦٠٣ اى ثلاث سنين قبل وفاته ولم يتمه (١)

اعتمدنا فى نشر الفصول التالية على النسخة المخطوطة المحفوظة بدار الـكتب المصرية تحت رقم ٤٥م توحيد (ورقة ٢٠٧ ظ وما يليها) وهى نسخة حديثة التحرير مملوءة بالأخطاء واجتهدنا فى تصحيحها على قدر الامكان . واطلعنا أيضاً على تلخيص كتاب المطالب العالية (٢) لمحمد بن تاماور بن عبد الملك الحوانجى (المتوفى سنة ٦٤٦) (٣) غير أن فائدته فى تصحيح النص قليلة

(١) راجع ما قاله فيه أحمد بن مصطفى طاش كبرى زاده فى كتاب مفتاح السعادة (حيدر آباد ١٣٢٨) ج ١ ص ٤٤٧

(٢) محفوظ فى الخزانة التيمورية بدار الـكتب المصرية تحت رقم ٥٣٣ عقائد (وهى محررة فى سنة ١٢٠١ هـ ومنقولة عن نسخة المؤلف المـكتوبة سنة ٦٤٣ هـ

(٣) راجع طبقات الشافعية الـكبرى للسبكى ج ٥ ص ٤٣

من الفصل الثانى

فى تقرير قول من يقول العلم بكون المدة والزمان موجوداً علم بديهى أولى لا يحتاج إلى الحجة والدليل

٢٠٧ظ اعلم أن المثبتين | للمدة فريقان منهم من يدعى أن العلم بوجوده علم بديهى ضرورى غنى عن البيان والبرهان ، ومنهم من حاول إثباته بالبينة والبرهان . أما الفريق الأول فنهم محمد بن زكرياء الرازى وقوم آخرون

وقال مولانا الإمام الداعى إلى الله : إنى وإن كنت ما وجدت لهم إلا ادعاء البديهة والضرورة إلا أنى أقرر قولهم تقريراً أحسن وأكمل مما ذكروه وأقول لهم أن يحتجوا على صحة قولهم بوجوه :

(الحجة الأولى) إنا لو فرضنا شخصاً غافلا عن وجود الأفلاك والكواكب وعن طلوعها وغروبها بأن كان أعمى أو كان جالساً فى بيت مظلم وقدرنا أنه قصد تسكين الحركات بأسرها حتى الطرف والنفس فإن هذا الإنسان يجد المدة أمراً مثبتا لا يحدث ويمر دائما بلا وقوف ولا انقضاء . والعلم بذلك ضرورى حتى إنه إذا اعتبر هذه الحالة من البكرة إلى الضحوة ثم اعتبرها من الضحوة إلى وقت الظهر فإنه مع غفلته عن حركة الشمس والقمر وسائر الكواكب والأفلاك يعلم بالبديهة أن علمه بهذا الاعتبار لا يتوقف على علمه بأن فلكا تحرك أو كوكبا تحرك . وهذه الاعتبارات تدل على أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهى أولى غنى عن البيان والبرهان

(الحجة الثانية) إن كل أمر يشير العقل إليه سواء كان موجوداً أو معدوما فإن ذلك الأمر إما أن يعتبر حال حدوثه وتبدله أو حال دوامه واستمراره . فإن اعتبرناه حال حدوثه فهاهنا العقل حكم بإثبات حال وحين وزمان جعله ظرفا

---

(٥) من حاول انبيائه خ — (٧) اما وان كنت خ — (١٢) امراً شيئاً خ — (١٣) وم دائماً خ — (٢٠) وبدله خ — (٢١) طرفا خ

لحدوثه ، وإن اعتبرناه حال دوامه فهذا الدوام لا يعقل منه إلا إذا كان موجوداً فى الأزمنة المتقدمة مع أنه موجود فى الزمان الحاضر ، < وإن > رفعنا اعتبار الزمان والمدة عن العقل عجز العقل حينئذ عن تصور معنى الحدوث وتصور معنى الدوام . ولما كان هذان المعنيان متصوران بديهيان ثبت أن تصورهما لا يتقرر إلا عند الاعتراف بوجود الزمان من العلوم البديهية الأولة . والذى يزيد هذا الكلام تقريراً أن المتكلمين قالوا العرض لا يبقى زمانين والباقى هو الذى استمر وجوده زمانين وأكثر . فهم لا يعقلون البتة معنى الحدوث ومعنى البقاء <إلا> بالقياس الى المدة والزمان ، وهذا يدل على أن العلم بوجود المدة علم بديهى غنى عن الحجة والبرهان

(الحجة الثالثة) على أن العلم بوجود المدة علم بديهى هو أن نقول : إنا إذا قلنا إن آدم عليه السلام كان قبل محمد عليه السلام فإنا لم نعقل من هذه القبلية إلا أن بينهما مدة مخصوصة وزماناً مخصوصا ، وإذا قلنا الأخوان التوأمان وجدا معا لم نعقل من هذه المعية إلا أنهما حصلا فى زمان واحد . ولو رجعت إلى جميع العقلاء الذين بقوا على فطرتهم الأصلية وسلامة عقولهم الغريزية لم يفهموا من هذه القبلية ولا من هذه المعية إلا ما ذكرناه . فعلمنا أن العلم بوجود المدة والزمان علم مقرر فى بدائه العقول وغرائز الأذهان . فإن قيل فلم لا يجوز أن يكون المراد من هذه المعية والقبلية نفس ذاتيهما ، قلنا لأنا جعلنا ذاتيهما ووجوديهما مورداً للتقسيم لهذه المعيــة ولهذه القبلية ومورد التقسيم مغاير لما به حصل ذلك التقسيم وذلك معلوم بالضرورة

(الحجة الرابعة) ان كل عاقل يعلم ببديهة عقله أن الجسم إما أن يكون متحركا وإما أن يكون ساكنا . والمعقول من كونه متحركا < أنه > إنما يكون متحركا إذا حصل فى مكان بعد أن كان حاصلا فى غيره ، وهذه البعدية إشارة إلى أن هذا الجسم كان حاصلا فى حيز ثم حصل فى زمان آخر فى حيز آخر . وهذا يدل على أنه

---

(١) الا انه كان خ — (٤) وثبت خ — (٦) تقرير ان خ — اعرض خ — (٧) لا يعقلوا خ — (١٣) الذين تقوا خ — (١٥) بديهة العقول خ — (١٦) ووجود فيهما خ

لا يمكن تعقل معنى الحركة والتغير إلا بعد الاعتراف بوجود المدة والزمان . وأما السكون فالمعقول منه هو استمرار الجسم فى الحيز الواحد زمانا طويلا وهذا أيضا إشارة إلى وجود المدة والزمان . فلما كان العلم بحقيقة الحركة وبحقيقة السكون علما بديهيا أوليا جليا < وثبت > أن العلم بهما لا يتقرر إلا عند التسليم بوجود المدة والزمان وثبت أن الذى | يتوقف عليه الأولىّ أولى أن يكون أوليا ثبت أن ١٠٨و العلم بوجود المدة والزمان علم بديهى أولىّ

(الحجة الخامسة) ان كل عاقل يعلم ببديهة عقله أن الموجود إما أن يكون قديما أو محدثا ، ثم إنه لا يعقل من القديم إلا أنه الذى لا أول لوجوده ولا يعقل من الحادث إلا أنه الذى يحصل لوجوده أول . ثم إذا فسرنا قولنا انه لا أول لوجوده < و > هو أنا إذا اعتبرنا حاله فى الأزمنة السابقة فإنا لا نصل بعقولنا إلى زمان إلا وقد كان موجوداً قبله ، وإذا فسرنا الحادث وهو أنه الذى لوجوده أول ثم يفهم منه [إلا] أن عقولنا تنتهى إلى وقت يحكم عقلنا بأنه حدث فيه ، فيثبت أن صريح العقل حاكم بأن الشىء إما أن يكون قديما وإما أن يكون محدثا ويثبت أنه لا يمكن تصور معنى القديم ومعنى المحدث إلا عند الحكم بوجود الزمان . وذلك يفيد أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهى

(الحجة السادسة) ان صريح العقل حاكم بأنه يمكن قسمة الزمان إلى السنين وقسمة السنين إلى الشهور وقسمة الشهور إلى الأيام وقسمة الأيام إلى الساعات ، ويعلم بالضرورة أن الساعة جزء من اليوم الذى هو جزء من الشهر الذى هو جزء من السنة التى هى جزء من المدة . والعلم بحصول هذه التقديرات والتقسيمات علم ضرورىّ والعلم بكون بعضها أقل من بعض أو أكثر من بعض علم ضرورىّ . ومن المعلوم بالضرورة أن المحكوم عليه بقبول التقسيمات مغاير للسواد والبياض والحجر

---

(١) تعقل معنى خ — (٤) < وثبت > : بياض فى خ — عند تسليم لوجوده خ — (٨) لا تعقل . . . . ولا تعقل خ — (١٠) فانا لا يصل لقولنا خ — (١٢) ينتهى خ — لعل الصواب : تحكم عليه بانه — (١٣) ان صريح العقل ثابت بأن (راجع س ١٦) — (٢١) ومن المعلوم بالضرورة ح

والمثلث وأن ذلك الأمر ما لم يكن متحققاً فى الأعيان امتنع كونه مورداً لهذه التقسيمات فى الأعيان . فيثبت أن العلم بوجود الزمان والمدة علم بديهى

(الحجة السابعة) ان كلّ أحد يعلم بأنّ هذه المدة قصيرة وتلك المدة طويلة ، فانه يقال بقى إلى وقت الظهر زمان طويل ثم يقال بعد ذلك انه لم يبق < من > تلك المدة إلاّ القليل ، والعلمُ بحصول هذه الأحوال علم بديهى . ومتى كان العلم بصفة الشىء بديهياً كان العلم بأصل وجوده أولى أن يكون بديهياً ، فيثبت أنّ العلم بوجود المدة والزمان علم بديهى . لايقال لم لا يجوز أن يقال هذه القلة وهذه الكثرة فرضان واعتباران لا حصول لهما إلا فى الذهن والخيال ، لأنا نقول هذا الفرض الذهنى إن كان مطابقاً للأمر الخارجى حصل المطلوب وإن لم يكن مطابقاً كان فرضاً كاذباً وحكماً باطلاً وكان جارياً مجرى ما إذا فرضنا هذا الحجر ياقوتاً مع أنه فى نفسه ليس كذلك . ومعلوم أن تقسيم الزمان بالأجزاء العظيمة والصغيرة ليس من هذا الباب فبطل قول من يقول انه محض الفرض والاعتبار

(الحجة الثامنة) ان جميع الجهال والعوام يؤرخون ويعلمون أن السنين تتوالى وتتعاقب ويميزون ببدائه عقولهم بين الماضى والمستقبل والحالى . وهذه الصفات لاشك أنها صفات المدة ، والصفة إذا كانت معلومة بالضرورة كان الموصوف أولى أن يكون كذلك . واعلم أن هذه الوجوه متقاربة وهى بأسرها دالة على أن العلم بوجود المدة ضرورى

(الحجة التاسعة) انا قد نحكم على حركتين بأنهما ابتدأتا معاً وانقطعتا معاً ويكون علمنا بهذه المعية فى الابتداء وفى الانقطاع علماً ضرورياً ، وقد نقول فى حركتين أخريين ان إحداهما ابتدأت قبل الأخرى وانقطعت قبلها أو بعدها ، وعلمنا

---

(١) كونه مموددا خ — (٣) تعلم خ — (٤) فانه تعالى بقى خ — إلى وقت الظهور خ — (٧ - ٨) وهذه الكثرة امران اعتباران لا حصولهما خ — (٩) هذا الفرض خ — (١١) ان يقسم الزمان خ — (١٤) بداية عقولهم خ — والحال خ — (١٥) معلومة الضرورة خ — (١٦) باسرها دله خ — (١٨) ابتديا خ — (١٩) وقد يقول خ — (٢٠) آخرين ان احدهما خ — وبعدها خ

بهذه التقدم والتأخر علم ضرورى . ثم لا نعقل من هذه المعية إلا أنهما حصلتا فى زمان واحد ولا نعقل من هذا التقدم والتأخر إلا أن إحداهما حصلت فى الزمان
٢٠٨ظ السابق على زمان حدوث هذه الأخرى ، وكل ذلك يدل على أن العلم بوجود | المدة والزمان بديهى

(الحجة العاشرة) انا نحكم حكماً بديهياً بأن هذه الحركة أبطأ من تلك الأخرى مثل قولنا إن ذهاب النملة أبطأ من طيران <...> ثم إنه لا يمكننا تفسير الحركة البطيئة والحركة السريعة إلا بأن نقول السريعة هى التى تقطع مسافة مساوية لمسافة البطيئة فى زمان أقل من زمانها ، أو التى تقطع مسافة أطول من مسافة البطيئة فى زمان مساو لزمانها . فلما ثبت أنّ العلم بكون الحركة بطيئة وسريعة علم بديهى وثبت أنه لا يمكن فهم تصور ماهية الحركة السريعة وماهية الحركة البطيئة إلا بعد الاعتراف بوجود المدة والزمان علمنا أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهى

واعلم أنا قد نبهنا بهذه الوجوه العشرة التى ذكرناها على كثير من الوجوه المغايرة لها مع < ما > فى الواحد منها كفاية فى إثبات هذا المطلوب . ولما ثبت أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهى أوّلى فنقول : هذه المدة لا يجوز أن تكون عبارة عن حركة الفلك ولا عبارة عن صفة من صفات شىء من حركات الفلك *

من الفصل الرابع

٢١٣ظ
فى البحث عن ماهية الزمان

الذى ذهب إليه أرسطوطاليس وارتضاه المفسرون كأبى نصر الفارابى

---

(١) بهذا التقدم والتأخير خ — (١-٢) لا نعقل . . . ولا نعقل خ — (٢) ان أحدهما حصل خ — (٦) ان ذهب النملة خ — (١٣) لهذه الوجوه خ — (١٥) فيقول خ — (١٩) وارتضاه المعتبرون خ

---

* أورد فخر الدين فى بقية هذا الفصل عدة براهين على أن الزمان ليس عبارة عن حركة الفلك

وأبى علىّ بن سينا أنه مقدار حركة الفلك الأعظم . وقال الشيخ أبو البركات البغدادى صاحب المعتبر انه مقدار الوجود . وقال قوم آخرون انه عبارة عن نفس حركة الفلك الأعظم . وقال آخرون لا معنى الزمان إلا مجرد التوقيت على ما فسرناه وكشفنا عن معناه . وقال آخرون كما أن النقطة تفعل بحركتها الخط فكذلك الآن يفعل بحركته الزمان ، وكما أن النقطة إذا فعلت بحركتها الخط كانت واصلة وإذا وقعت تلك النقطة على الخط الذى وجد أولا كانت فاصلة فكذلك الآن إذا فعل بحركته الزمان كان آنا واصلا وإذا حدث فى الزمان المتصل كان آنا فاصلا . وقالت طائفة عظيمة من قدماء الحكماء الزمان جوهر أزلى واجب الوجود لذاته ولا تعلق له فى ذاته ولا فى وجوده لا بالفلك ولا بالحركة وإنما الفلك بحركته يقدر أجزاءه كما أن الفنجانة تقدر بسبب أحوالها المختلفة أجزاء الليل والنهار . ثم قالوا هذا الجوهر القائم بنفسه إن حصل فيه شىء من الحركات ويقدر امتداد دوامه
٢١٤و بسبب تلك الحركات سمى زمانا ، وأما إن خلا عن مقارنة | الحركات ولم يحصل فيه شىء من التغيرات فهو المسمى بالدهر والأزل والسرمد . فهذا تفصيل مذاهب الناس فى هذا الباب ولنتكلم الآن فى الزمان هل يعقل أن يكون مقداراً للحركة الفلكية كما هو قول أرسطاطاليس وأتباعه . فنقول هذا المذهب عندنا باطل ويدل عليه وجوه . . .

من الفصل السادس

٢١٨ظ فى تتبع سائر المذاهب والأقوال فى ماهية الزمان

أما مذهب من يقول الزمان عبارة عن الحركة الفلكية فقد بالغنا فى تقرير الوجوه الدالة على فساده . وأما مذهب من يقول انه عبارة عن مقدار الحركة

---

(٤) تعقل بحركتها خ — (٥) تعقل بحركته خ — (٦) كانت فى أصله فكذلك خ — (٧) كان اناء فضلا (مرتين) خ — (٨) وقل خ — من قد الحكماء خ — (١٠) الفجانه خ — (١١) القائم بانفس خ (راجع ص ٢٧٨ س ٥ ، ٢٠) — (١٤) فى أن الزمان هل تعقل خ

الفلكية فقد كشفنا عن فساده كشفا لا يبقى للعاقل فيه ريبة . وأما قول أبى البركات ان الزمان عبارة عن مقدار الوجود فهذا كلام مبهم مجمل ، وأحسن أحواله أن يقال المراد منه أن الزمان مقدار امتداد الوجود . فإن كان المراد ذلك فهو باطل . . . .

وأما قول قدماء الحكماء وهو أنه جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته فالمتأخرون أبطلوا ذلك بأن قالوا الزمان شيء سيال متجدد الوجود ، وما يكون كذلك فإنه يمتنع أن يكون جوهراً قائما بذاته مستقلا بنفسه ، هذا غاية الإلزام فى إبطال هذا المذهب . ولمجيب أن يجيب عنه فيقول لا نسلم أنه فى ذاته وماهيته سيال متبدل منقض ، ولم لا يجوز أنه جوهر باق أزلى أبدى إلا أنه إذا حدثت الحوادث صارت تلك الحوادث المتعاقبة مقارنة له وحينئذ يلزم من وقوع التغير والتبدل وقوع التغير والتبدل فى نسب ذلك الجوهر إلى تلك الحوادث ، والحاصل أن السيلان والتبدل ما وقعا فى ذات الزمان فى جوهره بل وقعا فى نسبته إلى الحوادث المتعاقبة . . . . . . فإذا عقل هذا المعنى فى حق واجب الوجود فلم لا يعقل مثله فى ذات الزمان وجوهره ؟ فظهر <أن> هذه الحجة التى ذكرها المتأخرون فى إبطال مذهب القدماء فى ماهية الزمان حجة ضعيفة ساقطه ، بل عندى أن هذا القول أقرب الأقوال المذكورة فى ماهية الزمان وحقيقته وهو مذهب الإمام افلاطون . وظهر بهذه المباحث الغامضة التى أوردناها والبيانات الغائصة الكاملة التى قررناها أن
٢١٩و الحق فى حقيقة المكان والزمان | فلافلاطون الإلهى لا ما اختاره أرسطاطاليس المنطقى

ولما نلخص هذا الكلام فنقول : القائلون بأن الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته فريقان منهم من <قال> انه وإن كان كذلك لكنه ممكن بذاته واجب بغيره للدلائل الدالة على أن واجب الوجود لذاته ليس إلا الواحد ، ومنهم من قال بل الزمان جوهر واجب الوجود لذاته ممتنع العدم لعينه . . . . . واعلم أن القائلين

---

(١) فيه رتبة خ — (١٧) العائضة خ — (١٨) فالافلاطون خ

ان الزمان موجود واجب لذاته فريقان منهم من بالغ وأفرط وزعم أنه هو <واجب> الوجود الذى هو إله العالم وهو المدبر لكل الممكنات . واحتجوا عليه بأنه ثبت أن كل ما سوى المدة والزمان فإنه لا يتقرر دوامه إلا بدوام المدة والزمان وثبت أن دوام المدة والزمان غنى عن دوام كل ما سواه . وهذا يوجب كون كل ما عداه مفتقراً إليه فى الوجود وكونه غنيا عن كل ما عداه فى الوجود . فيثبت أن المدة هى الشىء الذى يصدق عليه أنه واجب الوجود لذاته فقط . . . . . .

ثم قالوا : ولهذا جاء فى بعض الأخبار النبوية « لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر » . وجاء أيضا فى بعض الأدعية العالية « يا هو يا من لا هو إلا هو يا من لا يدرى أحد كيف هو إلا هو يا من لا إله إلا هو يا أزل يا أبد يا سرمد يا دهر يا ديهار يا ديهور يا من هو الحى الذى لا يموت » . فهذا قول قال به طائفة من الخلق ومذهب ذهب إليه قوم . وقال الاكثرون جل إله العالم عن أن يكون هو الدهر والزمان . قالوا بل القدماء الواجبة الوجود خمسة : مؤثر لا يتأثر وهو إله العالم ، ومتأثر لا يؤثر وهو الهيولى ، وشىء يؤثر ويتأثر وهو النفس فإنها تؤثر فى الهيولى وتتأثر عن واجب الوجود ، < و > شىء آخر لا يؤثر ولا يتأثر وهو الدهر والفضاء . وهذا المذهب منسوب إلى قدماء الفلاسفة

١٠

القول فى النفس والعالم

كان الرازى فى كتاب العلم الإلهى (١) وغيره من الكتب (٢) بحث فى قدم النفس الكلية واشتياقها إلى الهيولى وهبوطها فيها وتشبثها بها وادعى أن فى هذا الاعتقاد برهان قاطع فاسفى على حدوث العالم (٣) إذ كان العالم ليس سوى نتيجة تعلق النفس بالهيولى وتصورها فيها . وقد أودع ناصر خسرو كتابه المعروف بزاد المسافرين فصلين يدوران حول هذا البحث أوردناهما فيما يلى(٤) كما أن أبا حاتم الرازى عالجه فى كتاب أعلام النبوة عند مناظرته مع أبى بكر الرازى(٥)

وذكر ابن سينا وفخر الدين الرازى (٦) وغيرهما (٧) ما يدلنا على أن الرازى بقوله فى حدوث العالم قصد إلى مخالفة أرسطوطاليس

---

(١) راجع من فوق ص ١٧٠ وأيضا ص ٢٠٦ ، ٢١٠

(٢) ومن أهمها كتاب النفس الكبير والصغير اللذان ذكرهما أصحاب التراجم ، راجع رسالة البيرونى رقم ١٣١ و١٣٢

(٣) راجع أيضا تأليفاً للرازى ذكره ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٣٢١ س ٦) عنوانه « كلام جرى بينه وبين المسعودى فى حدوث العالم »

(٤) القطعة الأولى والثانية

(٥) راجع الفصل الحادى عشر (ص ٣٠٨ وما يليها)

(٦) القطعة الثالثة والرابعة

(٧) راجع من فوق ص ١٨٢

١

كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ، طبعة كاويانى ١٣٤١ ، ص ١١٤-١١٦ (*)

١١٤ نقل كلام محمد زكريا

كه عالم از صانع حكيم بطبع است يا بخواست

٣ و آنگاه گفته است بودش عالم از صانع حكيم از دو روى بيرون نيست يا عالم از او بطبع بوده شده است و مطبوع محدث است ، پس لازم آيد كه صانع نيز محدث باشد از بهر آنكه طبع از فعل فرو
٦ نايستد ، و آنچه بودش از باشاننده او بطبع باشاننده باشد ميان

(٣) از دو وجه ك — (٤) ومطبوع محدث است ، وعلى هامش ك : بتقدير اينست كه مطبوع البتة محدث است تا صانع بطبع را حدوث لازم آيد واگر مطبوع محدث نباشد حدوث صنع لازم نيايد — (٦) از باشنده او بطبع باشنده باشد ميان باشنده وبوده ك

الترجمة

نقل كلام محمد بن زكرياء فى أن العالم يصدر عن الصانع الحكيم إما بالطبع وإما بالارادة

وهاهنا قال : لا يخلو حدوث العالم عن الصانع الحكيم من وجهين ، إما أن العالم حدث عنه بالطبع فقد كان مطبوعاً محدثاً ولزم أن يكون الصانع أيضاً محدثاً لانّ الطبع لا يقع دون الفعل . وما كان حدوثه عن محدثه بطبع محدثه (وجب أن) يكون بين محدثه وحدوثه عنه بالطبع مدة

(*) راجع H. H. Schaeder فى مجلة *ZDMG* ج ٧٩ (١٩٢٥) ص ٢٣٢ ، وأيضا L. Massignon, *Recueil de textes inédits relatifs à la mystique musulmane*, Paris 1929, p. 181,
وأيضا فى مجلة *Revue du Monde Musulman* ج ٦٢ ص ٢١٨ ، راجع أيضا S. Pines, *Beiträge* p. 59.

باشاننده و بوده شده از او بطبع مدّتی متناهی باشد چنانکه اندر آن مدّت ممکن باشد که آن چیز بوده شده از آن چیز که از او بوده شود باشد ، چنان که میان خاستن ماهی از آب <و آب> گیر بطبع مدّتی متناهی باشد . پس واجب آید که عالم از صانع خویش بمدّتی متناهی سپس تر موجود شده باشد ، و آنچه او از چیزی محدث بمدّتی متناهی قدیمتر باشد او نیز محدث باشد . پس واجب آمد که صانع عالم که عالم از او بطبع او بوده شود محدث باشد

واگر عالم از صانع بخواست او بوده شده است و با صانع اندر ازل چیزی دیگر نبوده است که مر اورا بدین خواست آورده است تا مر عالم را بیافریده است از آن خواست که او اندر ازل بر آن بود از نا آفریدن عالم پس مر عالم را چرا آفرید ؟ آنگاه

---

(۲) مدت متمکن باشد ب — (۲ - ۳) بوده شود نباشد ك — (۳) خاستن ، وعلى هامش ك : یعنی بیدا شدن — ماهی از آب گیر بطبع ب ، ماهی از آب وآنکه بطبع ك — (٤ - ٥) متناهی از بس ك — (٦ - ۷) عالم که آنچه از او ك — (۱۱) برآن بود تا از نا آفریدن ب — جرا آفرید ، وعلى هامش ك : یعنی هرگاه در ازل خواست بود وعالم نیافرید بس عالم را درین حین جرا آفرید جون آفریدن عالم را وجهی نیافت قایل شد که در ازل قدیمی بود که او سبب آفریدن عالم شده وآن را نفس می گویند جنانك از متن معلوم شود

الترجمة

متناهية حتى يتمكن فى هذه المدة أن يحدث ذاك الشیء عن الشیء الذى حدث عنه ، كما أنّ بين ظهور السمك من الماء بالطبع وبين (وجود) إناء الماء مدة متناهية . فقد وجب أنّ العالم تأخر وجوده من وجود صانعه بمدة متناهية . وأما ما كان أقدم بمدة متناهية من شیء محدث فإنه أيضاً محدث ، فقد وجب أن يكون صانع العالم الذى حدث عنه العالم بالطبع محدثا

وإن كان العالم حدث عن الصانع بالارادة ولم يكن مع الصانع فى الأزل شیء آخر نقله من إرادة (عدم خلق العالم) التى كان عليها فى الأزل إلى إرادة خلق العالم فلم خلق العالم بعد أن

گفته است که چون همی بینیم که خدایتعالی از خواست تا آفریدن
١١٥ عالم بخواست آفریدن | آمد است واجب آید که با خدایتعالی نیز قدیمی دیگر بوده است و آن دیگر قدیم مر اورا بدین فعل آورده است .

علت آویختن نفس بهیولی

آنگاه گفته است که آن دیگر قدیم نفس بود است که زنده و جاهل بود است . و گفته است که هیولی نیز ازلی بود است تا نفس بنادانی خویش بر هیولی فتنه شده است و اندر هیولی آویخته است و از او صورتها همی کرده است از بهر یافتن لذّات جسمانی از او . و چون هیولی مر صورت را دست باز دارنده بود و ازین طبع گریزنده بود بر خدای قادر و رحیم واجب شد مر نفس را فریاد رسیدن تا از این بلا برهد . و آن فریاد رسیدن از او سبحانه مر نفس را آن بود که خدای مر این عالم را بیافرید و

الترجمة

لم يخلق ؟ وهاهنا قال : ولما رأينا أنّ الله تعالى انتقل من إرادة عدم خلق العالم إلى إرادة خلقه وجب أن يكون مع الله تعالى قديم آخر وأن يكون ذلك القديم الآخر هو الذى بعثه على هذا الفعل

علة تعلق النفس بالهيولى

وهاهنا قال : وذلك القديم الآخر هو النفس التى كانت حية جاهلة . وقال : ان الهيولى كانت أيضاً أزلية حتى إنّ النفس بسبب جهلها افتتنت بالهيولى وتعلقت بها وصنعت منها صوراً لكى تحصل منها على اللذات الجسمانية . ولما كانت الهيولى امتنعت عن التصوير وهربت من ذلك الطبع وجب على الله القادر الرحيم أن يساعد النفس ليخلصها من ذلك البلاء . وكانت تلك المساعدة منه

صورتهای قوی ودراز زندگانی را اندر او پدید آورده تا نفس اندر این صورتها لذّات جسمانی همی یابد . و مردم را پدید آورد و مر عقل را از جوهر الٰهیّت خویش سوی مردم اندر این عا[لم] فرستاد تا مر نفس را اندر هیکل مردم بیدار کند از این خواب و بنمایدش بفرمان باری سبحانه که این عالم جای او نیست و مر او را خطائی اوفتاده است بر اینگونه که یاد کردیم تا این عالم کرده شده است . و میگوید عقل مردم را که چون نفس بهیولی اندر آویخته است همی پندارد که اگر از او جدا شود مر او را هستی نماند ، تا چون نفس مردم از این حال که یاد کردیم خبر یابد مر عالم علوی را بشناسد و از این عالم حذر کند تا بعالم خویش که آن جای راحت و نعمت است باز رسد

و گفته است که مردم بدین عالم نرسد | مگر بفلسفه . و هر که ١١٦

---

(٧) بمردم که ك — (١٢) مکر بعلم حکمت وهر که حکمت بیاموزد ك

الترجمة

سبحانه للنفس بانه خلق هذا العالم وأحدث فيه صوراً قوية طويلة العمر كى تحصل النفس فى تلك الصور على اللذّات الجسمانية . (ومن أجل ذلك) أحدث (الله) الانسان وأرسل العقل من جوهر إلاهيته إلى الانسان فى هذا العالم لكى يوقظ النفس من نومها فى هيكل الإنسان ولكى يريها — بأمر البارىء سبحانه — أنّ هذا العالم ليس مكانها وأنه وقع لها خطأ — على النحو الذى ذكرناه — كان سبب خلق هذا العالم . وان العقل يقول للانسان إنه لما كانت النفس تعلقت بالهيولى فتتفكر أنه إذا فارقتها لن يبقى (تلك الهيولى) وجود ، حتى إذا علمت نفس الانسان تلك الحال التى أشرنا إليها فانها تعرف العالم العلوىّ وتحذر من هذا العالم إلى ان ترجع إلى عالمها الذى هو مكان الراحة والنعيم

وقال : إنّ الانسان لا يصل إلى ذلك العالم إلاّ بالفلسفة ، وإنّ كل من تعلم الفلسفة وعرف

فلسفه بیاموزد و عالم خویش را بشناسد و کم آزار باشد و دانش آموزد از این شدّت برهد . و دیگر نفوس اندر این عالم همی ماند تا آنگاه که همه نفسها اندر هیکل مردمی بعلم فلسفه ازین راز آگاه شوند و قصد عالم خویش کنند و همه بکلّیت آنجا باز رسند . آنگاه این عالم بر خیزد و هیولی از این بند گشاده شود همچنانکه اندر ازل بوده است

٢

کتاب زاد المسافرین لناصر خسرو ، ص ٣١٨ - ٣١٩

٣١٧ و دیگر فرقه گفتند که نفس بر هیولی بنادانی و غافلی خویش فتنه شد است و از عالم خویش بیفتاد است و اندر هیولی آویختست تا

(٣) بعلم وحکمت ك — (٩) بنادانی وغافلی ب — (١٠) آویختست بآرزوی

الترجمة

عاله وصار قليل الاضطراب وكسب المعرفة فقد تخلص من تلك الشدة . وأما النفوس الأخرى فتبقى فى هذا العالم إلى أن تنتبه جميع النفوس التى فى هياكل الآدميين بعلم الفلسفة إلى ذلك السرّ وتقصد إلى عالمها وترجع هناك بكليتها . إذن فسيرتفع هذا العالم وتنطلق الهيولى من قيدها كما كانت فى الأزل

وقالت فرقة أخرى : انّ النفس افتتنت بالهيولى بسبب جهلها وغفلتها فهبطت من عالمها وتعلقت بالهيولى لكى تجد نصيباً من شهوة اللذات الجسمانية (*) . (وقالوا :) انّ للنفس عالماً غير هذا

(*) وفى نسخة ب : وتعلقت بالهيولى من أجل شهوتها إلى اللذات الجسمانية

از آرزوی لذّات جسمانی بهره یابد. ومر نفس را عالمی هست جزاین عالم، ولیکن | چون با هیولی بیامیخته است مر عالم خویش را ٣١٨
فراموش کرداست. وباری سبحانه مر عقل را فرستاد است اندر این عالم تا مر نفس را آگاه کند که این که همی کند خطاست ومر او را از عالم او یاد دهد تا دست ازین عالم کوتاه کند وبعالم خویش باز گردد. او گفتند این گروه که حکمت رهنماست مر نفس را سوی سرای او، وهر که حکمت بیاموزد نفس او ازین خطا آگاه شود وبسرای خویش باز گردد وبنعمت ابدی رسد. ولیکن نفس تا بعلم حکمت نرسد ازین راز آگاه نشود واز فتنه بودن بر هیولی نرهد. وعلّت پیوستن نفس بجسم مر زندگی وارادت وغفلت نفس را نهادند این گروه

لذات جسمانی ومر نفس را ب — (٢) بیاویخته ك — (٩) تا بعلم فلاسفه ب — (١٠) وغفلت : سقط ك

الترجمة

العالم إلاّ أنها لما امتزجت (٭) بالهيولى نسيت عالمها فأرسل البارئ سبحانه العقل فى هذا العالم ليخبر النفس بأن ما فعلته خطأ وليذكرها بعالمها حتى تكف عن هذا العالم وترجع إلى عالمها. وقالت هذه الطائفة ان الحكمة هى المرشد للنفس نحو مقرّها وان كل من تعلم الحكمة تنتبه نفسه إلى ذلك الخطأ وترجع إلى مقرّها وتصل إلى النعيم الأبدى. ولكن قبل أن تصل النفس إلى علم الحكمة (*) لا تنتبه الى هذا السر ولا تخلص من افتتانها بالهيولى. وأما علة تشبث النفس بالجسم فقد وضعتها تلك الطائفة فى حياة النفس وفى إرادتها وغفلتها

(٭) فى ك : لما تعلقت

(*) فى ب : الى علم الفلاسفة

٣

مناظرات فخر الدين محمد بن عمر الرازى وهو تأليف يحتوى على ست عشرة مناظرة جرت بينه وبين علماء فى بلاد ما وراء النهر ، طبع هذا الكتاب فى مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ١٣٥٥ هـ على حسب نسخة محفوظة بالمكتبة الآصفية (= ص) ، واعتمدنا منه على نسخة أخرى محفوظة بالخزانه التيمورية بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٣٠ معالم (= ت) (*)

وفى المناظرة الأخيرة (ص ٣٩ من الطبعة) رد فخر الدين على رجل فيلسوف من سمرقند اسمه الفريد الغيلانى يفتخر بتصنيف كتاب فى حدوث العالم او حدوث الأجسام وفى اثنائها ذكر مذهب محمد بن زكرياء الرازى فى الخلق

فقلت يا سبحان الله القول بأن الجسم قديم يحتمل وجهين : الأول أن يقال الجسم فى الأزل كان متحركا وهو قول أرسطوطاليس وأتباعه والثانى أن يقال الجسم فى الأزل كان ساكناً ثم تحرك . فهب أنك أبطلت القسم الأول كما هو مذهب أرسطوطاليس وأبى علىّ إلا أن بمجرد إبطال ذلك القسم لا يثبت حدوث الجسم ، فما الدليل على فساد القسم لثانى وهو القول بأن تلك الأجسام كانت ساكنة ؟ فقال الفريد الغيلانى إنى لا أتكلم فى هذه المسألة إلا مع أبى على فلما أبطلت قوله بالحركات الأزلية كفانى ذلك فى إثبات حدوث الأجسام . فقلت له فإذا جاءك محمد

(٢و٤) ارسطاطاليس ت — (٣) فى الأزل : سقط ت — (٤) الا أن : سقط ت — لا ثبات حدوث ت — (٥) الدليل على جواب ت — (٧) كفانى تلك ص

(*) راجع أيضا مقالتى *Les « Controverses » de Fakhr al-Dīn Rāzī* (Bulletin de l'Institut d'Egypte, XIX 1937, 187 ss, 205).

ابن زكرياء الرازى وقال اشهدوا علىّ بأنى لا أعتقد كون الأجسام متحركة فى الأزل بل أعتقد أنها كانت ساكنة فى الأزل ثم انها تحركت فيما لا يزال ، فكيف تبطل قوله وبأى طريق تدفع مذهبه ؟ فأصرّ الغيلانى على قوله انى لا ألتزم إقامة البرهان على حدوث الأجسام وإنما ألتزم إبطال قول أبى على . فقلت فعلى هذا الطريق لا يكون هذا البحث بحثا علميا عقليا وإنما هو نوع من أنواع المجادلة مع إنسان معين على قول معين

٤

أجوبة الشيخ الرئيس أبى على بن سينا عن مسائل أبى الريحان البيرونى ، الجواب عن المسألة الثانية (مجموعة جامع البدائع نشرها الشيخ محي الدين صبرى الكردى بمطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٣٠ هـ ، ص ١٢٦ - ١٢٧)

المسألة الثانية

لم جعل أرسطوطاليس أقاويل القرون الماضية والأحقاب السالفة فى الفلك ووجودهم إياه على ما وجده عليه حجة قوية ذكرها فى موضعين من كتابه على ثبات الفلك ودوامه ؟ ومن لم يتعصب ولم يصرّ على الباطل تحقق أن ذلك غير معلوم ولا نعلم من مقداره إلا أقل مما يذكره أهل الكتاب بكثير ، وما يحكى عن الهند وأمثالهم من الأمم فهو ظاهر البطلان عند التحصيل لتعاقب الحوادث على مكان المعمور من الأرض إما جملة وإما نوبا . وأيضا فإن حال الجبال كلها كذلك فى القدم وشهادة الأحقاب بمثل تلك الشهادة مع ظهور الحدث فيها

الجواب

يجب أن تعلم أن ذلك ليس منه بإقامة البرهان ، إنما هو شىء أتى به فى خلال

الـكلام ، على أنه ليس الأمر فى السماء كالأمر فى الجبال . فإن الأمم وإن شاهدت الجبال محفوظة فى كلياتها فلم تعر عن اختلافات العوارض فى جزئياتها من انحطام بعضها وتراكم بعضها على بعض وانهدام أشكالها وما هو أيضاً فوق هذا مما يذكره افلاطن فى كتبه فى السياسات وغيرها . وكأنك أخذت هذا الاعتراض عن يحيى النحوى المموه على النصارى بإظهار الخلاف لأرسطوطاليس فى هذا القول ، ومن نظر إلى تفسيره لآخر الـكون والفساد وغـيره من الـكتب فما عسى يخفى عليه موافقته لأرسطوطاليس فى هذه المسألة . أو عن محمد بن زكرياء الرازى المتكلف الفضولى فى شروحه فى الإلاهيات وتجاوز قدره فى بط الجراح والنظر فى الأبوال والبرازات * لا جرم فضح نفسه وأبدى جهله فيما حاوله ورامه . . .

---

(١٨) فى الطبعة : بسط الخراج

---

* أشار على بن زيد البيهقى فى كتاب تتمة صوان الحـكمة (نشره محمد شفيع ، لاهور ١٩٣٥) ص ٨ الى هذه الجملة قائلا : « وقال أبو على بن سينا فى حقه هو المتكلف الفضولى الذى من شأنه النظر فى الأبوال والبرازات ، وقد صدق لأنه (اى الرازى) بلغ الغاية فى المعالجات الطبية وتـكلم بالعوراء والخبائث فيما سوى ذلك » . راجع أيضاً من فوق ص ١٦٩ تعليق ٥

١١

المناظرات بين أبي حاتم الرازي وأبي بكر الرازي

مقتبسة من كتاب أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي

هو أبو حاتم أحمد بن حمدان بن أحمد الورسنانى أو الورسامى المتوفى سنة ٣٢٢ هـ[١]، كان من كبار دعاة الإسماعيلية واشتهر بدعوته إلى المذهب الفاطمىّ ولعب دوراً عظيماً فى الشؤون السياسية فى طبرستان وفى اذربيجان وفى الديلم ولا سيما فى اصفهان والرىّ حتى استجاب له جماعة من كبار الدولة مثل آسفار بن شيرويه ومرداوج القائد وغيرهما . وقد ذكره عبد القاهر البغدادى فى كتاب الفرق بين الفرق[٢] ونظام الملك فى سياست نامه[٣] وابن النديم فى فهرسته[٤] وابن حجر العسقلانى فى لسان الميزان[٥]

أما تأليفاته فقد بقى بعضها الى اليوم فى خزائن الطائفة الاسماعيلية البهروية فى الهند[٦] ومن أهمها كتاب أعلام النبوة الذى نحن بصدده . وقد أطلعنى صديقى الدكتور حسين الهمدانى نزيل بمبى على نسخة مخطوطه منه وهذه النسخة تحتوى

---

(١) لم يذكر هذا التاريخ الا فى كتاب لسان الميزان

(٢) ص ٢٦٧

(٣) ص ١٨٦ من نشرة C. Schefer

(٤) ص ١٨٨ س ١٣ وص ١٨٩ س ٢١

(٥) ج ١ ص ١٦٤

(٦) راجع W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, London 1933, p. 32.

على ٢٨٠ ص وهى فى غاية الصحة وإن كانت حديثة النسخ (سنة ١٣٠٦ هـ)، واستطعت مقابلة بعض أجزائها الأولى بنسخة أخرى جاءتنى أيضاً من الهند

يردّ أبو حاتم فى كتاب أعلام النبوة على فيلسوف طبيب معاصر له أنكر النبوات ونقض الأديان وقال فى فلسفته الإلهية بقدم الخمسة . ويظهر أن هذا الشخص المسمى بالملحد هو محمد بن زكرياء الرازى غير أن مقدمة الكتاب التى لا بدّ أن ذكر أبو حاتم فيها اسم خصمه قد سقطت من النسخ المخطوطة بفقدان الصفحة الأولى منها مما يشككنا فى نسبة الفصول المذكورة باسم الملحد الى الرازى . على أن داعيا اسماعيلياً آخر أعنى الداعى أحمد بن عبد الله حميد الدين الكرمانى الذى عاش فى آخر القرن الرابع (١) يخبرنا فى كتابه الأقوال الذهبية (٢) أنّ « الشيخ أبا حاتم الرازى فى كتابه المعروف بأعلام النبوة ردّ على محمد بن زكرياء الرازى » وذلك عند اجتماعهما فى مجلس بالرىّ فى أيام مرداوج

وذكر الداعى الاسماعيلى الهندى إسماعيل بن عبد الرسول الأجينى المعروف بالمجدوع (٣) (توفى حوالى سنة ١١٨٣ هـ) كتاب أعلام النبوة فى فهرسته للكتب الاسماعيلية التى كانت معروفة فى زمانه فى خزائن الهند وحلل موضوعاته المتفننة تحليلاً لا بأس به وأشار الى خصم أبى حاتم فيه بعبارة الملحد فحسب مما يدلنا على أن الصفحة الأولى أو مقدمة الكتاب كانت قد ضاعت فى زمانه كما أنها عديمة فى النسخ الحديثة . قال إسماعيل المجدوع :

« ومنها كتاب أعلام النبوة لسيدنا أبى حاتم الرازى أعلى الله قدسه . فى ابتداء الكتاب فصول فى ذكر ما جرى بينه وبين الملحد الذى ناظره فى أمر النبوة فى

---

(١) راجع من فوق ص ٧ وما يليها

(٢) راجع ابتداء القطعة الثانية (ص ٣١٣) وكذلك من فوق ص ١٠ س ٩ حيث طبعنا مقدمة كتاب الأقوال الذهبية

(٣) راجع Ivanow ص ٧٣

مجلس تارة بعد تارة . وذلك قول الملحد من أين أوجبتم أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم وفضلهم على الناس ومن أين أجزتم فى حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويؤكد بينهم العداوة ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس . فأجابه فى ذلك وردّ عليه وفى غيره من قوله بقدم الخمسة البارى والنفس والهيولى والمكان والزمان . ثم فصول بعد ذلك فى الردّ على ما ذكره أيضاً فى كتابه واحتج به من قوله انّ أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد ودفعوا النظر والبحث عن الأصول ، وطعنه فيما أتى من الروايات أنّ الجدل فى الدين والمراء فيه كفر ، ومن عرض دينه للقياس لم يزل الدهر فى التباس ، ولا تتفكروا فى الله وتفكروا فى خلقه ، والقدر سرّ الله فلا تخوضوا فيه ، وإياكم والتعمق فإن من كان قبلكم هلك بالتعمق ، وغير ذلك من أشباهه وما شاهده من الاختلاف بين قوم كل نبى مما احتج به على دفع النبوة . ثم نكت فيما اختص به محمد صلى الله عليه وآله من مكارم الأخلاق وكذلك موسى وعيسى صلوات الله عليهما قبله ، ثم فصول فى ذكر شىء من كلام الأنبياء فى كتبهم ورسومهم مما يختلف ألفاظها ويتفق معانيها وما دلوا عليه وأمروا به من البحث عن معانى كلامهم المرموزة ليظهر صدقهم ويزول ما يدعيه الملحدون عليهم من اختلافهم وتناقض كلامهم . ثم فصول فى ذكر شىء من اختلاف الفلاسفة وتناقض كلامهم وأقاويلهم الشنيعة القبيحة والكشف عن المحالات والخرافات التى يدعوها وغير ذلك من أشباهه . ثم فصل فى الردّ على الملحد فيما قاله فى باب المعجزات وضعف فيه حجج من ادّعى المعجزات للأنبياء عليهم السلام ؛ وفيه ذكر بعض دلائل محمد صلى الله عليه من الكتب المنزلة ومعجزاته التى ليس بوسع البشر أن يأتوا بمثلها إلاّ بتأييد من الله عزّ وجلّ ، وبيان ما فى القرآن من المعجز العظيم حتى يعلم الملحد أنه لا يقدر أهل الأرض أن يأتوا بمثله . ثم فصل فى الردّ عليه أيضاً فى ادّعائه أنّ الفلاسفة استدركوا هذه العلوم يعنى ما فى كتب الطب من معرفة طبائع العقاقير

والخصوصات التى فيها ومعرفة حركات الفلك والكواكب وحساب النجوم وغير ذلك من علم الهندسة ومعرفة مقدار عرض الأرض وطولها ومسافة ما بين السموات وغير ذلك من أشباهها بآرائهم واستنبطوها بدقة نظرهم وألهموا ذلك بلطافة طبعهم ، فردّ قدّس الله روحه عليه فى ذلك وثبت أنّ جميع العلوم الدينية والمنافع الدنياوية مأخوذة عن الأيمة والأنبياء عليهم السلام ومنسوبة إليهم »

هذا ونحن ننشر فيما يلى نص المناظرات الواردة فى أول كتاب أعلام النبوة ونتبعه بما ذكره حميد الدين الكرمانى فى كتاب الأقوال الذهبية من « الجواب عما أهمل أبو حاتم الجواب عنه من سؤال ابن زكرياء الرازى » فى أثناء تلك المناظرات. أما ردود أبى حاتم على كتاب الرازى فى النبوات وهى موضوع بقية كتاب أعلام النبوة فسننشرها فى الفصل التالى إن شاء الله

١

كتاب أعلام النبوة لأبى حاتم الرازى ص ١–٢٤ (= خ)، وقابلنا به النص الوارد فى كتاب الأقوال الذهبية للكرمانى (= ك) وهو يصل إلى ص ٢٩٩ س ٧ (*)

وفيما جرى بينى وبين الملحد أنه ناظرنى فى أمر النبوة وأورد كلاماً نحو ما رسمه فى كتابه الذى قد ذكرناه

فقال: من أين أوجبتم أنّ الله اختصّ قوماً بالنبوة دون قوم وفضّلهم على الناس وجعلهم أدلةً لهم وأحوجَ الناس إليهم؟ ومن أين أجزتم فى حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويُشلِى بعضَهم على بعض ويؤكد | بينهم العداوات ويُكثر ٢
المحاربات ويهلك بذلك الناس!

قلت: فكيف يجوز عندك فى حكمته أن يفعل؟

قال: الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يُلهِم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارّهم فى عاجلهم وآجلهم ولا يفضّل بعضهم على بعض فلا يكونَ بينهم تنازُع ولا اختلاف فيهلكوا. وذلك أحوَط لهم من أن يجعل بعضهم أيمّةً لبعض فتصدّق كل فرقة إمامها وتكذّب غيره ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ويعمّ البلاء ويهلكوا بالتعادى والمجاذبات. وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى

قلت: ألست تزعم أن البارئ جلّ جلاله حكيم رحيم؟

قال: نعم

(٤) وجعلهم أيمة لهم ك — فى حكمته ك — (٩) ولا يفضل ك: فلا يفضل خ — (١٠) تنازع واختلاف ك — (١٢) ويهلكون ك — والمحاربات ك — (١٤) جل وتعالى ك

(*) كنت قد نشرت هذا الفصل فى مجلة *Orientalia* ج ٥ (١٩٣٦) ص ٣٨ وما يليها، وأعيده هاهنا مصححاً

قلت : فهل ترى الحكيم فعل بخلقه هذا الذى تزعم أنه أولَى بحكمته ورحمته ، وهل احتاط لهم فألهم الجميع ذلك وجعل هذه الهِبَة عامّة ليستغنى الناس بعضهم عن بعض وترتفع عنهم الحاجة إذ كان ذلك أولى بحكمته ورحمته ؟

قال : نعم

قلت : أوجِدنى حقيقة ما تدّعى ! فإنّا لا نرى فى العالم إلاّ إماماً ومأموماً وعالماً ومتعلماً فى جميع الملل والأديان والمقالات من أهل الشرائع وأصحاب الفلسفة التى هى أصل مقالتك ؛ ولا نرى الناس يستغنى بعضهم عن بعض بل كلّهم محتاجون بعضهم إلى بعض غير مستغنين بإلهامهم عن الأيمّة والعلماء ، لم يُلْهَموا ما ادّعيت من منافعهم ومضارّهم فى أمر العاجل والآجل بل أُحْوِجوا
٢ إلى علماء يتعلّمون منهم | وأيمّة يقتدون بهم وراضة يروضونهم . وهذا عيان لا يقدر على دفعه إلاّ مباهت ظاهر البهت والعناد . وأنت مع ذلك تدّعى أنك قد خُصصت بهذه العلوم التى تدّعيها من الفلسفة وأنّ غيرك قد حُرِم ذلك وأُحْوِجَ إليك وأوجبت عليهم التعلّم منك والاقتداء بك

قال : لم أُخَصّ بها أنا دون غيرى ، ولكنّى طلبتها وتوانَوا فيها . وإنما حُرِموا ذلك لإضرابهم عن النظر لا لنقصٍ فيهم . والدليل على ذلك أنّ أحدهم يفهم مِن أمرِ معاشه وتجارته وتصرّفه فى هذه الأمور ويهتدى بحيلته إلى أشياء تدقّ عن فهم كثير منّا ؛ وذلك لأنه صرف همّتَه إلى ذلك . ولو صرف همّته إلى ما صرفتُ همّتى أنا إليه وطلب ما طلبتُ لأدرك ما أدركتُ

قلت : فهل يستوى الناس فى العقل والهمّة والفطنة أم لا ؟

قال : لو اجتهدوا واشتغلوا بما يَعنِيهم لاستوَوا فى الهمم والعقول

---

(١) الحكيم الرحيم ك — (٢) يستغنى الناس بها ك — (٩) لم يلهموا على ما ك — (١٠) يرضونهم ك — (١٤) انا بها ك — (١٨) وطلب ما طلب غيره ك — (٢٠) بما يعنيهم ك

قلت : كيف تُجيز هذا وتدفع العيان ؟ وإنّا نرى ونعاين أنّ الناس على
طبقات وتفاوُت مراتب ولستَ تقدر على دفع ما اتّفق الناس عليه أن يقولوا:
فلان أعقل من فلان وفلان عاقل وفلان أحمق وفلان أكيس من فلان وفلان
كيّس وفلان بليد وفلان لطيف الطبع وفلان غليظ الطبع وفلان فطن وفلان
غبيّ . ومن دفع هذا فقد كابر وعاند . وإذا ثبت هذا فقد وقعت الخصوصيةً .
وقد علمنا أنّ الأحمق البليد الطبع الغبيّ لا يدرك بفطنته ونظره ما يدركه العاقل
الكيّس الفطن اللطيف | الطبع من العلوم الدقيقة والجليلة فى باب المعاش ٤
والصناعات التى ذكرتَ أنّ الناس اشتغلوا بها عن النظر فى العلوم الدقيقة وأنهم
بلغوا فى تلك الصناعات ما يدقّ عن أفهامنا . والناس فى ذلك أيضاً يتفاوتون
فى المراتب والطبقات ويتفاضلون فى كل صناعة . وفى كل طبقة من الناس
فاضل ومفضول وعالم ومتعلّم ولا نرى أحداً يدرك شيئاً من الأمور بفطنته
وكيسه وعقله إلا بمعلّم يُرشده ومعاوِن يرجع إليه ثم يحتذى على مثاله ويبنى عليه
أمره . وهذا ما لا مرية فيه ولا يقدر أحد على دفعه . وإذا ثبت هذا فقد جاز أن
يقع التفاضل فى الناس والتفاوت فى مراتبهم كما قد أجزت لنفسك ما تدّعيه
أنك أدركت من علوم الفلسفة بالعقل الكامل والهمّة البعيدة والطِّباع التامّ
ما لا يقدر على بلوغه مَن هو ناقص العقل متخلّف فى الهمّة ولا يتعلّمه وإن علّم
ولا يتوجّه له وإن هُدى إليه لبلادته ونقصان طباعه . وهذا موجود فى جبلّة
الناس أنّ البليد الجافى لا يبلغ معرفة ما يبلغه الفطن ولا يطيقه وإن تكلّف
واجتهد فيه . وإذا وجب هذا وثبت أن تختلف أحوال الناس فى العقل والكيس
والفطنة فقد وجب أن يحوج بعضهم إلى بعض وأن يتعلّم بعضهم من بعض

---

(٢) عليه الناس لـ — (٤-٥) وفلان عىّ ـُـ — (٦) عىّ ـُـ — (٨-٩) وانهم قد بلغوا ك — (٩) يدق افهامنا عنهـا ك — (١٢) ومعاون ـُـ : وقنون ـَـ — (١٣) فهذا ك — (١٥) والطبع التام ك — (١٨) بمعرفته ما ـُـ — (١٩) فذا ك

فيكون فيهم عالم ومتعلّم وإمام ومأموم فى جميع الأسباب فى الدين ، فى الأمور الدنياويـّة كما نشاهده عياناً . | وقد انتقض قولك انه لا يجوز فى حكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يجعل الناس بعضهم أيمّة لبعض وانه يجب أن يُلهِم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارّهم فى عاجلهم وآجلهم وأن لا يُحوِج بعضهم إلى بعض ، وزعمت أنّ ذلك أحوَط لهم وأولى بحكمته . وإنّ هذا غير موجود فى جبلّة الناس ونرى الحكيم الرحيم قد فعل بعباده خلاف ما تدّعيه أنه أحوَط لهم وأنه أولى بحكمته ، إلاّ ما نجد فى طبائعهم من تساويهم فى أشياء طُبعوا عليها كما طُبع عليها سائر أصناف الحيوان من البهائم والسباع والطير ودوابّ الماء وجميع الأجناس مِن طلب الغذاء والتناسل وأُلهِمَتْ معرفة ما لها من المنافع والمضارّ فى ذلك . فكلّ جنس من الحيوان لا تفاضُل فيها ولا درجات بينها بل استوت فى ذلك وهى مطبوعة عليه فلا درجات بينها ولا مراتب لأنها ليست بمأمورة ولا منهيّة ولا مستعبدة ولا مكلّفة ولا مُثابة ولا معاقَبة ومن أجل ذلك لا درجات بينها . وخصّ البشر بأن يكون فيهم عالم ومتعلّم وإمام ومأموم وفاضل ومفضول ليقـوم الأمر والنهى وتظهر الطاعة والمعصية ويثبت الاستعباد ويقع الثواب والعقاب على حسب ما يـكون من أعمالهم باختيار لا بإجبار . وهذا أوجبُ فى حكمة الحكيم ورحمة الرحيم من أن يكون سبيل البشر سبيل البهائم وسائر الحيوان . وليس يخلو الأمر من إحدى ثلاث خلال : إمّا أن تقول انّ الحكيم ترك ما ادّعيت أنه أولى به فى حكمته ورحمته
٦ وأنه أعمّ نفعاً لبريّته وأحوط لهم | فلم يفعله بهم وهو يقدر عليه — فإنّ الذى تدّعيه من هذا الباب هو معدوم فى العالم — وانه فعل بهم ما هو أعمّ ضرر

(٢) نشاهد ك — (٤) اجمعين : سقط خ — معرفة مضارهم ومنافعهم ك — (٧) فى طباعهم ك — (١٠) وكل جنس ك — (١٢) ولا مستعبدة : سقط خ — فمن أجل ك — (١٨) ثلاث خصال ك

. وأقرب إلى هلاكهم على زعمك فيكون قد فعل ما لا توجبه الحكمة والرحمة، فإنا نراه قد فعل بهم هكذا من إحواج بعضهم إلى بعض، أو تقول أراد ذلك وأحبه فلم يقدر عليه فلزمه العجز، أو تقول انّ الأولى بحكمته ورحمته ما قد فعله بهم على نحو ما ادّعيناه؛ فترجع عن أصلك وتدع اعتقادك السقيم ودعواك البشعة التى قد نقضتها على نفسك حين زعمتَ أنك أدركت بفطنتك ودقّة نظرك ما لم يدركه كثير من الفلاسفة القدماء وهم كانوا لك أيمّةً وفى أصولهم نظرت وكتبهم درست وبها استدركت ما تدّعيه. فمرّةً تزعم أنه لا يجب أن يكون الناس أيمّةً بعضهم لبعض وأنه يجب أن يتساووا فلا يحوج بعضهم إلى بعض، ثم تنقض على نفسك كما قد أجزت أن تتفاوت مراتب الفلاسفة حتى يدرك بعضهم ما لا يدركه البعض وأن يكون بعضهم أيمّةً لبعض. كما اتّفقت عليه الفلاسفة أنّ افلاطون كان إماماً لأرسطاطاليس وأنّ أرسطاطاليس كان تلميذاً له وكما ادّعيت أنهم قد نقصوا عن مرتبتك حين أدركت ما تدّعى أنهم لم يدركوه من الصواب الذى زعمت أنهم أخطأوا فيه وأنه واجب عليهم الرجوع إلى قولك والاقتداء بك. أوليس قد | أثبتّ بهذه (٧) دعوى المراتب والدرجات ٧
وأثبتّ أن يكون فى الناس عالم ومتعلّم وإمام ومأموم وأنّ بعضهم تعجز فطنته عن فطنة غيره وإن اجتهد؟ أوليس قد انكسر عليك قولك الأول؟ ولعمرى أنّ هذا هو أشبه بالصواب وأثبت. وإذا ثبت هذا وجاز أن يكون فى الناس عالم ومتعلّم وإمام ومأموم وأن تكون فيهم مراتب ودرجات جاز أن يختصّ الله بحكمته ورحمته قوماً ويصطفيهم من خلقه ويجعلهم رسلاً إليهم ويؤيّدهم ويفضّلهم بالنبوة ويعلّمهم بوحي منه ما ليس فى وسع البشر أن يعلموه ليعلّموا الناس ويرشدوهم إلى ما فيه صلاح أمورهم ديناً ودنيا ويسوسوا الخلائق بمثل ما

(١) قد فعل خلاف ما يوجبه ك — (٧) ما تدعيه : الى هاهنا انتهت رواية ك

نرى من هذه السياسة العجيبة التى يرتاض عليها الخاصّ والعامّ والعالم والجاهل والكيّس والبليد ويستقيم أمر العالم بهذه السياسة التى نشاهدها بالشرائع التى شرعوها واستغنى بها البليد الغليظ الطبع عن النظر فى دقائق العلوم الفلسفيّة التى يتحيّرون فيها وتبهر عقولهم ويعجزون عن ضبطها وإن اجتهدوا . فأىّ الأمرين أولى بحكمته ورحمته وأوجب عليك أن تأخذ به : أن يختصك بهذه الفضيلة التى ادّعيتها لنفسك ونقضت بها دعواك الأولى فتثبت دعوى من يقول بأنّ فى العالم إماماً | ومأموماً وعالماً ومتعلّماً ؟ أو دعواك الأولى أنه لا يجوز فى حكمته أن ٨ يكون فى العالم إمام ومأموم وعالم ومتعلّم ؟ فاختر أيّهما شئت . فإن اخترت هذه الدعوى بطلت دعواك وانكسرت عليك وأنت نقضت عليك نفسك . وإن اخترت الأخرى وأجزت فى حكمة الحكيم أن يختصّك بهذه الفضيلة دون غيرك وأن يُحوِج الناس إليك وإلى التعلّم منك فلِمَ أنكرت أن يختار عزّ وجلّ رسلاً ويختصّهم بالنبوة ويجعلهم أيمّةً للناس ويُحوِج الناس إليهم وإلى التعلّم منهم ليكونوا ساسةً للناس فى أولاهم وقادةً لهم فى أمر دينهم كما نرى أنه قد فعله ؟ ولِمَ جاز أن يفيض عليك نعمته فيجعلك إماماً للناس وأنت لا تقدر على سياسة رجلين ولم يجز أن يفيض على أنبيائه الذين اصطفاهم وجعلهم أيمّةً للناس حتى ساسوا العالم بأبنية شرائعهم وأحكامهم ؟

فهذا ما جرى فى هذه مسألة : وإن كان الكلام يزيد وينقص والألفاظ تختلف كان جملته ومعانيه ما قد ذكرته . وقد كان ادّعى فى غير هذا المجلس ما احتججتُ به أنه أدرك من العلوم ما لم يدركه مَن تقدّم من الفلاسفة إلى غير ذلك ممّا قد ذكرته من دعاويه

وطالبته فى مجلس آخر وقلت له : أخبرنى عن الأصل الذى تعتقده من القول بقِدَم الخمسة : البارئ | والنفس والهيولى والمكان والزمان أهو شيء

وافقك عليه القدماء من الفلاسفة ام خالفوك فيه ؟

قال : بل للقدماء فى هذا أقوال مختلفة ، ولكنى استدركت هذا بكثرة البحث والنظر فى أصولهم فاستخرجت ما هو الحقّ الذى لا مدفع له ولا محيص عنه

قلت : فكيف عجزت فِطَن هؤلاء الحكماء واختلفت أقاويلهم وكانوا بزعمك مجتهدين قد صرفوا هممهم إلى النظر فى الفلسفة حتى أدركوا العلوم اللطيفة وصاروا فيها علماءَ وقدوةً ، وأنت تزعم أنك أدركت ما لم يدركوا بكثرة نظرك فى رسومهم وكتبهم وهم لك أيمّةٌ وأنت لهم تبع لأنك درست رسومهم ونظرت فى أصولهم وتعلّمت من كتبهم . فكيف يجوز أن يكون التابع أعلى من المتبوع والمأموم أتمّ فى الحكمة من الإمام ؟

قال : أنا أورد عليك فى هذا ما تعلم أنّ الأمر كما ذكرته وتعرف الصواب من الخطأ فى هذا الباب . اعلم أنّ كل متأخّر من الفلاسفة إذا صرف همّته إلى النظر فى الفلسفة وواظب على ذلك واجتهد فيه وبحث عن الذى اختلفوا فيه لدقّته وصعوبته عَلِمَ عِلْمَ مَن تقدّمه منهم وحَفِظَه واستدرك بفطنته وكثرة بحثه ونظره أشياء أُخَر ، لأنه مهر بعلم من تقدّمه وفطن لفوائد أخر واستفضلها إذ كان البحث والنظر | والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل ١٠

قلت : فإن كان الذى استدركه المتأخّر خلافاً على من تقدمه كما خالفت أنت من تقدّمك فإنّ الخلاف ليس بفائدة بل الخلاف شرّ وزيادة فى العمى وتقوية للباطل ونقض وفساد : ونحن نجدكم لم تزدادوا بكثرة البحث والنظر بآرائكم إلاّ اختلافاً وتناقضاً . فإذا شرطت على نفسك أنّ المتأخّر يدرك ما لم يدركه المتقدّم كما زعمت أنك أدركته وأوردت الخلاف على من تقدّمك لا تأمن أن يجىء بعدك من يجتهد فى ما اجتهدت فيعلم ما قد علمت ويستفضل

ويدرك بفطنته واجتهاده ونظره ما لم تدركه أنت وينقض ما حكمت به ويخالفك فى أصلك كما نقضت على من تقدّمك وخالفته فى أصله حين ادّعيت قِدَم الخمسة وزعمت أنّ من تقدّمك قد أخطأ حين خالفك وكما قد خالف بعضكم بعضاً . وعلى هذه الشريطة فإنّ الفساد قائم فى العالم والحقّ معدوم أبداً والباطل منتظم . والذين خالفوك قد مضَوا على الباطل والضلال لأنّ الخلاف باطل والخطأ ضلال . ويلزمك أيضاً على هذه الشريطة أن تمضى على الباطل والضلال إذ كان الذى يجىء بعدك يأتى بفائدة ويُصيب ما لم تُصِبه على قياس قولك

قال : ليس هذا باطلاً ولا ضلالاً لأنّ كل واحد منهما مجتهد . فإذا اجتهد وشغل نفسه بالنظر | والبحث فقد أخذ فى طريق الحقّ لأنّ الأنفس إلا تصفو 11
من كدورة هذا العالم ولا تتخلّص إلى ذلك العالم إلاّ بالنظر فى الفلسفة . فإذا نظر فيها ناظرٌ وأدرك منها شيئاً ولو أقلّ قليل صَفَتْ نفسه من هذه الكدورة وتخلّصت . ولو أنّ العامّة الذين قد أهلكوا أنفسهم وغفلوا عن البحث نظروا فيها أدنى نظر لكان فى ذلك خلاصهم من هذه الكدورة وإن أدركوا القليل من ذلك

قلت : أليس أوجبت أنّ النظر فى الفلسفة هو الوصول إلى الحقّ والخروج عن الباطل ؟

قال : نعم

قلت : فقد زعمت أنّ الناس هلكوا بالتعادي والاختلاف . فعلى زعمك لا يزداد من ينظر فى الفلسفة إلا هلاكا لأنك قد أقررت أنّ للفلاسفة أقاويل مختلفة وأنّ الذى تعتقده خلاف ما كان عليه من تقدّمك وألزمت على نفسك هذه الشريطة أنّ الذى يجىء بعدك يجوز أن يخالفك ويخالف غيرك . فعلى هذه

الشريعة يقوى سبب الهلاك فى كل يوم ويزداد الباطل والضلال

قال : أنا لا أعدّ هذا باطلاً ولا ضلالاً لأنّ مَن نظر واجتهد هو المُحقّ وإن لم يبلغ الغايةَ على ما قد وصفتُه لك ، ولأنّ الأنفس لا تصفو إلاّ بالنظر والبحث . هذا هو جملة القول فقط

قلت : أمّا إذا أصررتَ على هذه الدعوى ورددتَ الحقّ وعاندتَه فأخبِرنى ما تقول فيمن نظر فى الفلسفة وهو | معتقد لشرائع الأنبياء هل تصفو نفسه وهل ترجو له الخلاص من كدورة هذا العالم ؟

قال : كيف يكونُ ناظراً فى الفلسفة وهو معتقد لهذه الخرافات مقيم على الاختلافات مُصِرّ على الجهل والتقليد !

قلت : أوليس ادّعيت أنّ من نظر فى الفلسفة وإن لم يتبحّر فيها ونظر فيها أقلّ قليل منها صَفَت نفسه ؟

قال : نعم

قلت : فإنّ هذا الذى لم يتبحّر ونظر فى القليل قد اقتدى بمن تقدّم وقلّده ولم يحصل إلاّ على الاقتداء بالخلاف وعلى التقليد . فأىّ خرافات أكثر من هذه ؛ وأىّ تقليد فوق هذا ؛ وأىّ جهل أعظم منه ؟ وأىّ تصفية لنفس هذا وعلى ماذا حصل إلاّ على رفض الشرائع والكفر بالله وأنبيائه ورسله والدخول فى الإلحاد والقول بالتعطيل ! أوليس هذا أولى بأن يسمّى جاهلاً مقلّدًا معتقداً للخرافات والاختلاف من جميع الناس ؟

قال : إذا انتهى الكلام إلى هذا يجب أن يسكتْ

وطالبته فى مجلس آخر وقلت له : أخبرنى ألست تزعم أنّ الخمسة قديمة لا قديم غيرها ؟

قال : نعم

قلت : فإنا نعرف الزمان بحركات الأفلاك وبمرّ الأيام والليالى وبعدد السنين والأشهر وانقضاء الأوقات . فهذه قديمة مع الزمان أم محدثة ؟

قال : لا يجوز أن تكون هذه قديمة لأنّ هذه كلّها مقدَّرة على حركات الفلك ومعدودة بطلوع الشمس وغروبها ، والفلك وما فيه محدث . وهذا قول |
١٣ أرسطاطاليس فى الزمان وقد يخالفه غيره وقالوا فيه أقاويل مختلفة . وأنا أقول انّ الزمان زمان مُطلق وزمان محصور ، فالمطلق هو المدّة والدهر وهو القديم وهو متحرّك غير لابث ، والمحصور هو الذى بحركات الأفلاك وجرى الشمس والكواكب . وإذا ميّزتَ هذا وتوهّمتَ حركة الدهر فقد توهّمت الزمان المطلق ، وهذا هو الأبد السرمد . وإن توهّمتَ حركةَ الفلك فقد توهّمتَ الزمان المحصور

قلت : فأوجِدنى للزمان المطلق حقيقةً نتوهّمها . فإنّا إذا رفعنا حركات الفلك ومرّ الأيام والليالى وانقضاء الساعات عن الوهم ارتفع الزمان عن الوهم فلا نعرف له حقيقةً . فأوجدنى حركة الدهر الذى ذكرت أنه الزمان المطلق

قال : ألا ترى كيف ينقضى أمر هذا العالم بمرّ الزمان : طف طف طف ، هو شىء لا ينقضى ولا يفنى . وهكذا حركة الدهر إذا توهّمت الزمان المطلق

قلت : إنما ينقضى أمر العالم بمرّ الزمان الذى هو بحركات الفلك . والعالم مُحدَث والفلك محدث وأنت مُقِرٌّ بذلك . والزمان من أسباب العالم فهو محدث معه ، ومرّ الزمان وانقضاؤه مع انقضاء أمر العالم كما أنّ حدوثه مع حدوثه . ولا نعرف للزمان حقيقةً إلا ما ذكرنا من حركات الفلك والشمس وعدد السنين والأشهر والأيام والساعات . فإذا رفعت هذه عن الوهم ارتفع الزمان فلا زمان
١٤ كما ذكرنا . فإمّا أن تجعل هذه أيضاً قديمةً | مع الزمان حتى يكثر عدد الأشياء القديمة ويكون الفلك وما يدبّره داخلاً فى هذه الجملة فيكون من ذلك الرجوع إلى القول بقدم العالم . أو تُقِرّ بأنّ الزمان محدث كما هذه محدثة ، أو توجدنى



للزمان الآنية غير هذه ليكون واقعاً تحت الوهم كما أنه الآن واقع تحت الوهم بوقوع هذه تحت الوهم. وهذه الألفاظ التي أوردتها قولك طف طف طف هو أيضاً شيء يقع عليه العدد، ولا يقع تحت الوهم إلا من جهة النطق والعدد والنطقُ والعدد محدثان. وإذا كان كذلك فلم تورد بعدُ شيئاً حين أوردت هذه الألفاظ التي يستحي العاقل <من> مثلها فهات ما تكون له حقيقة ويقع تحت الوهم!

قال: هذا لا ينقضي القول فيه. وقد عرّفتك أنّ أرسطاطاليس كان يعتقد ما تقوله أنت وقد خولف فيه. وقول افلاطون لا يكاد يخالف ما نعتقده في الزمان، وهذا عندي أصوب الأقوال

قلت: فإذا رجعتَ إلى التقليد وإلى الاختلاف الذي أنكرته واقتديت بافلاطون في هذا الباب وقلدته وتركت قول أرسطاطاليس وخالفته فقد سلّمناه لك. ويلزمك أيضاً في المكان ما يلزمك في الزمان

قال: كيف؟

قلت: أخبرني عن المكان أهو محيط بالأقطار أم الأقطار محيطة به؟

قال: بل الأقطار محيطة بالمكان

قلت: كيف لا تَعُدّ الأقطار مع الخمسة التي زعمت أنها قديمة، لأنه إن كان المكان قديماً فقد أوجبت أنّ الأقطار قديمة معه!

15 قال: | الأقطار هي المكان والمكان هو الأقطار: وهما شيء واحد لا فرق بينهما

قلت: كيف لا يكون الفرق بينهما وكيف يكونان شيئاً واحداً وقد أعطيتني أنّ الأقطار تحيط بالمكان والمكان لا يحيط بالأقطار! أوليس قد فرقت بهذا القول بين المكان والأقطار؟ ولعمري أنّ الصواب أن تفرق بينهما ولكن قد اضطرّك الأمر إلى أن تباهِت وتقول انهما شيء واحد حين انتقض

عليك قولك بقِدَم المكان دون الأقطار . فإمّا أن تجعل الأقطار الستة قديمةً مع المكان حتى يصير عدد الأشياء القديمة أحد عشر أو ترجع عن القول بقدم المكان

قال : قد اختلف قول الفلاسفة فى الأقطار . فأنكر بعضهم أن تكون ستّةً وقالوا فى هذا أقوالاً كثيرةً

فلمّا رأيته قد فزع إلى هذا القول يريد أن يخرج إلى كلام آخر قلت : لا نبالى اختلفوا فى عددها أم اتّفقوا زادوا أم نقصوا قالوا انّ أعدادها كثيرة او قالوا هو قطر واحد . فإنّ تلك الكثيرة أو هذا الواحد هو مع هذا المكان . فإن كان المكان قديماً فإنّ القطر قديم ، وإن كان محدثاً فالمكان محدث . ولا بدّ للمكان من الأقطار لأنه إن لم تكن أقطار فلا مكان

قال : فإنّى أقول فى المكان أيضاً انه مكان مطلق ومكان مضاف . والمكان المطلق مثاله مثال الوعاء الذى يجمع أجساماً ، وإن رفعت الأجسام عن الوهم لم يرتفع الوعاء كما لو أنّا رفعنا الفلك عن الوهم لم يرتفع الشيء | الذى هو فيه عن الوهم بل هو باقٍ فى الوهم ، كالدنّ الذى يفرغ من الشراب فارتفع الشراب عن الوهم ولم يرتفع الدنّ بتّةً . والمكان المضاف إنما هو مضاف إلى المتمكّن ، فإذا لم يكن المتمكّن لم يكن مكان . وهذا مثل العرض الذى إذا رفعتَه عن الوهم ارتفع الجسم كما أنك إذا رفعتَ الخطّ عن الوهم ارتفع السطح عن الوهم

قلت : فإنّ السطح من الخطّ وليس مثاله مثال المكان من المتمكّن وإنما المثال كقولك الأوّل فى الفلك . ولكن الأمر خلاف ما ذكرت أنك إذا رفعتَ الفلك عن الوهم لم يرتفع المكان عن الوهم بل يرتفع المكان بارتفاع الفلك عن الوهم . والذى قلت فى باب الدنّ والشراب هو أيضاً مثل الخطّ والسطح لأنّ كليهما جسمان وليس مثل المكان والمتمكّن

قال : فأوجِدنى للأقطار أنّيّةً يشار إليها

قلت : أجِبْنى هل نحن فى المكان ؟

قال : نعم

قلت : فأشِر إلى المكان الذى نحن فيه لا يدفعه أحد ؟

قال : هذا الذى نحن فيه لا يدفعه أحد

قلت : قولك إن أشرت إلى الأرض قلنا هذه أرض ولها أقطار ، وإن أشرت إلى الهواء قلنا هذا هواء وله أقطار ، وإن أشرت إلى السماء قلنا هذه سماء ولها أقطار

قال : هذه كلها متمكنة فى المكان ، والمكان ليس له جرم يشار إليه إنما يعرف بالوهم

قلت : وكذلك الأقطار التى تُحيط بالمكان ليس لها جرم يشار إليه إنما تُدرك بالوهم . فإن ارتفعت الأقطار عن | الوهم ارتفع المكان . فإذًا لا مكان ١٧
ولا أقطار وسبيلهما فى الوقوع تحت الوهم سبيل واحد . وهذه المسألة مثل ما جرى فى باب الزمان

قال : أجَلْ لعمرى ، والذى أقوله أيضاً فى باب المكان هو قول افلاطون ، والذى قد تشبثت به أنت هو قول أرسطاطاليس . وأنا فقد وضعت فى المكان والزمان كتاباً ، فإن أردت الشفاء فى هذا الباب فانظر فى ذلك الكتاب

قلت : لست أدرى ما فى ذلك الكتاب ولا ماقاله افلاطون وأرسطاطاليس . فهات على ما تدّعيه برهاناً ولا تحِلْنى على كتاب

قال : هو ما قد قلت لك . — ثم سكت

قلت : قد انقضى هذا . ألست تزعم أنه لا قديم إلاّ هذه الخمسة وأن العالم محدث ؟

قال : نعم

قلت : وأىّ هذه الخمسة أحدث العالم ؟

قال : نعم

قلت : تكلم فى هذا الباب فإنه أنفع . فقد كثرت المطالبة من الدهريّة لنا بالعلّة فى حدث العالم

قال : للناس فيه أقاويل غير مُقنِعة وليست عليهم حجّة أوكد ممّا استدركتُه ولا تثبت لأحد حجّة فى ذلك دون الرجوع إلى ما أعتقده

قلت : وما تلك الحجّة المُقنِعة ؟

قال : أنا أقول انّ الخمسة قديمة وانّ العالم محدث . والعلّة فى إحداث العالم أنّ النفس اشتهت أن تتجبّل فى هذا العالم وحرّكتها الشهوة لذلك ولم تعلم ما يلحقها من الوبال إذا تجبلّت فيه واضطربت فى إحداث العالم وحرّكت الهيولى حركاتٍ مضطربةً مشوّشة على غير نظام | وعجزت عمّا أرادت . فرحمها البارئ ١٨ جلّ وتعالى وأعانها على إحداث هذا العالم وحملها على النظام والاعتدال رحمة منه لها وعلماً أنها إذا ذاقت وَبالَ ما اكتسبته عادت إلى عالمها وسكن اضطرابها وزالت شهوتها واستراحت . فأحدثت هذا العالم بمعاونة البارئ لها . ولولا ذلك لَمَا قدرت على إحداثه ولولا هذه العلّة لمَا أُحدِث العالم . وليست لنا حجّة على الدهريّة أوكد من هذه . وإن لم يكن هكذا فلا حجّة لنا عليهم بتّة لأنّا لا نجد لإحداث العالم علّةً ثبتت بحجّة ولا برهان

قلت : أمّا الحجج على الدهريّة فى إحداث العالم فكثيرة . ولكنها خفيت عليك لأنّ هواك فيما تدّعيه قد غلب . وإن لم يكن على الدهريّة حجّة فى إحداث العالم إلا ما ذكرتَ فقد ضعف من قال بحدث العالم — ونعوذ بالله من ذلك — لانّ الذى تدّعيه ينكسر عليك من وجوه كثيرة

قال : ومن أين ينكسر علىّ ؟

قلت : أخبرنى ألست تزعم أنّ النفس اشتهت أن تتجبل فى هذا العالم فاضطربت فى إحداثه على ما حكيت من القول فأعانها البارئ رحمةً منه لها ؟

قال : نعم

قلت : فهل علِمَ البارئ أن يلحقها فى ذلك الوبالُ إن تجبّلت فيه ؟

قال : نعم

قلت : أليس لو لم يعاونها على إحداث هذا العالم ومَنَعها من التجبّل فيه كان أولى بالرحمة | لها من أن أعانها وأوقعها فى هذا الوبال العظيم على زعمك ؟ ١٩

قال : لم يقدر على منعها من ذلك

قلت : قد ألزمت البارئ العجز ؟

قال : لم ألزمه العجز

قلت : ألست تزعم أنه لم يقدر على منعها ؟ فقولك « لم يقدر » أليس هو عجز ؟

قال : لم أعْنِ أنه لم يقدر لأنه عجز عن منعها ولكنّى أضرب لك مثلاً تعرف منه صوابَ ما أوردْته . إنما المثل فى هذا كمثل رجل له ولد صغير يحبّه ويرحمه ويُشفق عليه ويمنع منه الآفات . فتطلّع ولده هذا فى بستان فرأى ما فيه من الزهر والغضارة وفى البستان شوك كثير وهوامّ تلسع والصبىّ لا يعرف ما فيه من الآفات إنما يرى الزهرة والغضارة . فتُحرّكه الشهوة وتنازعه نفسه إلى الدخول إلى هذا البستان ووالده يمنعه لعلمه بما فى البستان من الآفات وهو يبكى وينزع إلى ذلك جهلاً منه بما يلحقه من الوبال من جهة الشوك والهوامّ . فيرحمه والده وهو يقدر على منعه من الدخول ولكن يعلم أنه لا ينتهى حتى لا يدخله فتشوكه شوكة أو تلسعه عقرب فعند ذلك ينتهى وتزول شهوته وتستريح نفسه فيخلّيه حتى يدخله . فإذا دخله لسعته عقرب فرجع ثم لم تنازعه

نفسه بعد ذلك على العود إليه واستراح . فهكذا مثال النفس مع البارئ جل
٢٠ وتعالى . وهذا معنى | قولى لم يقدر على منعها ولم أُلزِمه العجز

قلت : وهذا أيضاً منكسر من جهات

قال : كيف ؟

قلت : أليس تقول أنّ البارئ جلّ وعزّ تامّ القدرة ؟

قال : نعم

قلت : فكيف لم يُعرف النفس ماينالها من الوبال إذا تجبّلت فى هذا العالم قبل أن تتجبّل فيه وهو قادر تامّ القدرة ؟ فإنّ ذلك أتمّ فى الحكمة وأبلغ فى الرحمة من أن ألقاها فى هذا الوبال الطويل هذا الدهر المديد . فإن زعمت أنه لم يقدر أن يُعرفها إلا بعد تجبّلها فى هذا العالم فقد عجّزتَه لأنّ المخلوق أيضاً لا يقدر أن يُعرف الصبىّ إلا بعد دخول البستان . فإذاً قد استوى الخالق والمخلوق فى القدرة وهذا هو العجز التامّ جلّ الله وتعالى عن ذلك . وإن زعمت أنه قدر ولم يفعل فقد أدخلت النقص فى رحمته وحكمته عزّ الله عن ذلك . وينكسر أيضاً من جهات أُخر : ألست تزعم أنّ النفس كانت جاهلةً بما يلحقها من الوبال إذا تجبّلت فى هذا العالم وضربتَ المثل بالصبىّ والبستان ؟

قال : نعم

قلت : فقد وجدنا البستان مع وجود الصبىّ والصبىّ ينظر إليه وتُحرّكه الشهوة الغريزيّة للدخول إليه . فهل كان العالم موجوداً مع النفس حتى تطلّعت فيه وحرّكتها الشهوة للتجبّل فيه ؟ فإن زعمت أنّ العالم كان موجوداً مع النفس فقد
٢ رجعت عن القول بحدث العالم لأنك زعمت | أنه موجود مع النفس والنفس عندك أزليّة قديمة . وإن زعمت أنّ العالم كان معدوماً فمن أين عرفت النفس أنّ عالماً يكون بهذه الصفة حتى اشتهت أن تتجبّل فيه والنفس جاهلة بما لها من

الوبال فى ذلك ، فهى أن تجهل عالماً ليس بموجود أولى . وإن زعمت أنها علمت أن عالماً يكون على هذا المثال قبل أن كان فقد قضيت على النفس بالعلم . فكيف يجوز أن تعلم أنّ عالماً يكون بهذه الصفة ولم تعلم ما يلحقها من الوبال لمّا تجبّلت فيه ؟ وإن زعمت أنّ العالم ليس بقديم مع النفس وأنه أُحدث بعد ذلك ثم تطلّعت النفس فيه فقد نقضت قولك انّ علّة إحداث العالم أنّ النفس اضطربت وحرّكتها الشهوة للتجبّل فى هذا العالم فأعانها البارئ حتى أحدثته . وفى وجه آخر : أخبرنى عن هذه الحركة التى بعثت شهوة النفس على التجبّل فى هذا العالم هى غريزيّة أم قسريّة ؟ فإن ادّعيت أنها غريزيّة فقد لزمك أن تقول انّ هذه الحركة والشهوة قديمتان مع النفس . وإذا كان كذلك فيجب أن تكون سبعة أشياء قديمة لأنّ الحركة والشهوة قديمتان . ويلزمك أيضاً أن يكون العالم قديماً معها لأنه إذا كانت علّة تجبّلها فى العالم الحركة والشهوة وهما قديمتان فالعالم إذاً قديم مع علّته لأنّ الطبع لا يفتر عن عمله والمعلول مضاف إلى علّته . وإن
٢٢ زعمت أنّ الحركة التى بعثت الشهوة | محدثة غير طبيعيّة فلا بدّ أن تكون قسريّة ولا بدّ من قاسر قسرها ولا يجوز أن يكون شىء قسرها إلا البارئ جلّ وتعالى إلا أن تجعل القاسر لها الهيولى أو المكان أو الزمان . وهذا خلف غير ممكن

قال : فإنى أقول انّ هذه الحركة ليست طبيعيّة ولا هى قسريّة

قلت : فإنّ الفلاسفة اتّفقوا على أنّ الحركة حركتان طبيعيّة وقسريّة ولا ثالثة لهما

قال : صدقت ، هذا قول القدماء ولكنّى قد استدركتُ فى هذا شيئاً لطيفاً واستخرجت منه ما لم يسبقنى إليه أحد غيرى . وأنا أقول ان الحركات ثلثة طبيعيّة وقسريّة وفلتيّة

قلت : فهذه الثالثة لم نعرفها ، فعرِّفناها كيف تكون ؟

قال : أنا أضرب لك مثلاً يتصوّر لك وتعرف وجه الصواب فيه

وجَرَت هذه المناظرة بينى وبينه فى دار بعض الرؤساء وكان ذلك الرئيس قاعداً مع قاضى البلد يتناظران فى أمر بينهما وهما بحيث نراهما ، وحضر هذا المجلس معنا المعروف بأبى بكر حسين التمّار المتطبّب

فقال الملحد فى باب المثل الذى أراد أن يُثبت به الحركة الفلتيّة التى أبدعها : هل ترى هذا القاضى قاعداً مع الأمير ؟

قلت : نعم

قال : أرأيت لو أنه تناول طعاماً رياحيًا فتحرّكت الرياح فى جوفه واشتدّت وهو يمسكها ويضبط نفسه وهو لا يُرسلها حذراً من أن يكون لها وقع فيفتضح ، ثمّ تغلبه الرياح فتفلت منه فليست هذه حركة طبيعيّة ولا قسريّة بل هى | فلتيّة ٢٢

قلت : ألست تزعم أنّ علّة الرياح التى انفلتت من القاضى هى الطعام الذى تناوله ؟

قال : نعم

قلت : إذاً فيجب أن تكون لهذه الحركة الفلتيّة التى تزعم أنها حرّكت شهوة النفس علّة قد تقدّمت الحركة حتى أحدثتها فى النفس كما أنّ الطعام علّة لهذه الرياح . وإذا كانت هنالك علّة قد تقدّمت فلا بدّ أن تكون قديمةً مع النفس أو أحدثها مُحدث . فإن كانت قديمةً معها فهى طبيعية ويجب أن تكون النفس أبداً متحرّكة بهذه الحركة لأنّ الطبع لا يفتر عن عمله ، ويجب أيضاً أن تَعُدّها مع هذه الخمسة التى تزعم أنها قديمة . وإن كانت هذه الحركة محدثةً فهى قسريّة . فمن الذى أحدثها وقسر النفس عليها ؟

فلمّا انتهى الكلام إلى هاهنا ضحك حسين التمّار شامتاً به وكان يحضر هذه المناظرات فيُظهر الشماتة به إذا انكسر لما كان بينهما من الخلاف فى قِدَم العالم وحدثه . فلمّا ضحك متعجّباً لما أورده خجل الملحد من ضحكه وأقبل عليه وقال له : وأىّ مقدار للدهرىّ حتى يستهزء ويضحك ويُسِئ أدبه ؟ دع عنك الضحك وتكلّم على مذهبك من القول بالدهر وقدم العالم لأعرّفك مقدارك

قال له حسين التمّار : الآن بعد أن افتضحت وانكسرت ولم يقنعك حتّى ضرّطت القاضى وفضحته عند الأمير وأوردت هذا السخف وهذه الحجّة الباردة أقبلت تسفه علىّ وتستريح إلى مخاصمتى ! دعنى ومنهبي وأجِبْ الرجل

فليس | هذا ممّا يعينك ويخلّصك من هذه الفضائح والدعاوى الباطلة التى ٤

تُمخرق بها على الناس

وبقيا ساعة فى نحو هذا التشاتم وانقطع الكلام

٢

كتاب الأقوال الذهبية لأحمد بن عبد الله الكرمانى ، القول الأول من الباب الأول منه (راجع من فوق ص ١١)

القول الأوّل فيما جرى بين الشيخ أبى حاتم الرازى وبين ابن زكرياء الرازى المتطبب من الكلام على النبوة والامامة والجواب عما أهمل أبو حاتم الجواب عنه من سؤال ابن زكرياء الرازى

قال الشيخ أبو حاتم الرازى قدس الله روحه فى كتابه المعروف بأعلام النبوة ردّاً على محمد بن زكرياء الرازى إنه اتفق اجتماعهما فى مجلس بالرىّ فسأله محمد

المذكور وقال « من أين أوجبتم .... وبها استدركت ما تدعيه »[١]

نقول : إنّ هذا فصّ قول الشيخ أبي حاتم أحمد بن حمدان الرازى حكاية عما جرى بينه وبين محمد بن زكرياء المتطبب . ولئن كان ما أورده الشيخ فى الإلزام لزاماً آن لقائل من أمثال محمد بن زكرياء أن يقول : إنّ الجواب عما سألت عنه من السبب الموجب فى حكمة الحكيم تخصيص أنبياء بالفضيلة وإحواج الناس إليهم والأمر الموجب فى الحكمة تقديم إمام فيصدقه قوم ويكذبه آخرون ويشلى بعضهم على بعض لم يأت بعد وهو باق على حاله ، وإنّ ما أجاب به نسباً إليه ليس من قوله ولا مما يليق بمرتبته مع إمكان ابن زكرياء بالإجابة عما سأله بغير ما نسب إليه فيقول جواباً : إن الأولى بحكمة الحكيم أن يتركهم كما قد خلقهم فيدبر كل منهم أمره بما هو أصلح له على ما عليه القفص القاطنون بجبال كرمان وأمثالهم فى أقاصى البلاد فى الآفاق فى استعمالهم فيما بينهم سنناً فى المناكحات والشرى والبيع والمعاملات والأخذ والإعطاء وما يجرى مجرى ذلك من الأمور التى فيها تقع المخاصمات بحفظ بعضهم من شرّ بعض فلا يقع بينهم بها خلاف . ونحن نجيب عما أهمل الشيخ أبو حاتم الجواب عنه من ذكر الموجب تخصيص الأنبياء من بين العالمين بالفضيلة وتقديمهم عليهم رداً لكلام المعاند . فنقول :

إنما أوجبنا فى حكمة الحكيم التخصيص لا من وجه واحد بل من وجوه . منها أنّ التخصيص أمر به تصح حكمة من يكون حكيما ، إذ الحكيم إنما يكون كذلك بكون ما يصدر عنه إلى الوجود من الأفعال التى هى أحد أقسام الحكمة ، وكل موجود منها هو غير الآخر على الغاية حبكا ونظاماً وجودة صنعة وإحكاماً . وتلك الأفعال — الكائنة على الغاية فى الانتظام والجودة والالتئام المقتضى إياها وجوب وجودها فى الحكمة — متعلق وجودها كذلك بالتخصيص الفارق بينها إما فى ذاتها أو فيما به وجودها الذى لولاه لامتنع وجود الكثرة التى هى آيتها . وإنه لما كانت أفعال الحكيم لا يصح وجودها إلا بالتخصيص ويمتنع ثبوتها إلا به كان من ذلك

(١) راجع من فوق ص ٢٩٥-٢٩٩ س ٧

الحكم بوجوب التخصيص من الحكيم — لوجوب التخصيص من الحكمة وكونه منها وعنها — واجباً

ومنها أنّ الله تعالى لما كان حكيما وكان من حكمته فيما خلق أن خصّ كل جزء من أجزاء العالم الكبير الجسمانىّ المرئىّ المحسوس بأمر من الأمور لم يخصّ به غيره ، كالشمس التى هى جزء من أجزاء العالم قد خصها بالنور وفضلها على القمر والقمر على غيره من الكواكب عظماً ونوراً ، والنار بالإضاءة والهواء باللطافة والماء بالرطوبة والسيلان والأرض بالكثافة والجمود ، وكالنبات الموجود من هذه الأمور على اختلاف أنواعه وثماره فى الحلاوة العفوصة والحموضة وغير ذلك ، وكالذهب من المعدنيات فى تفضيله على الفضة والفضة على النحاس والأسرب وغير ذلك ، وكنوع البشر الذى خصه بالتعقل وشرفه على غيره من أنواع البهائم والوحوش والطيور ، وكان نوع البشر على كثرة أشخاصه من أجزاء العالم ، كان من ذلك الحكم القاطع بوجوب تخصيص من يجعله من نوع البشر نبياً ورئيساً بالفضيلة ويحوج الناس إليه كما فعل فى غيره ، وهو الذى توجبه الحكمة

ومنها أنّ الله تعالى لما خلق نوع البشر عاطلا من المعارف والمعالم خالياً منها — كما قال ربّ العالمين فى كتابه الكريم ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون﴾ شيئاً — وكان حكيماً وامتنع وصولهم إليه كما امتنع تشخصه لهم ليتولى هدايتهم بنفسه وجب عليه تعليمهم مضارهم ومنافعهم فى عاجلهم وآجلهم باصطفاء من يجعله إماماً لهم ويؤيده ليعلمهم ما يحتاجون إليه . وإذا كان واجباً عليه فى الحكمة تعليمهم وحفظهم لم يجز إلا أن يعلمهم باصطفاء من يقوم مقامه فيهم ، وهو الذى توجبه الحكمة

ومنها أنّ الله تعالى لما خلق نوع البشر محباً للرياسة والظلم والقهر ومحبة المال والجمع والتمول وغير ذلك وكان جائزاً أن يقع بينهم التباغض والتعادى على حبّ الغلبة والرياسة فتتقد نار الفتن بينهم بإهلاك القوىّ منهم الضعيف على نيل المراد من مال ومحبوب وغير ذلك والأقوى من القوى القوى فيهلكوا عن آخرهم ، وجب فى

حكمة الحكيم أن يحفظ جميعهم بتقنين رسوم وسنّ بينهم تتحفظ بها دماؤهم وبالجرى على منهاجها والأخذ بها من جهة من يختاره من بينهم فيجعله رئيساً لهم ، فهو الواجب فى الحكمة من دون أن يتركهم مهملين

ومنها أن الله تعالى لما كان حكيماً وكان ما خلقه من نفس البشر عقلا قائماً بالقوة وكان فى الحكمة إخراج ما فى القوة الى الفعل واجباً كان من ذلك الحكم بوجوب إخراجه إلى الفعل بإقامة من يجعله كذلك فيقوم بتعليمه وتهذيبه وتبليغه كماله فيكون قائماً بالفعل . وإذا ثبت ذلك فى الحكمة فتخصيص من يصطفيه لذلك من عالم النفس — فيكون نبياً مؤيداً يقوم بأمره — واجب . ومن هذه الوجوه أوجبنا وجوب تخصيص الأنبياء من بين الناس بالفضيلة والوحى

وأما قولك من أين أجزنا فى الحكمة أن يختار من يختاره ويحوج الناس إليه فيكون مؤكداً للعداوات بينهم حتى يضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ، فنقول : إن كل واجب جائز وليس كل جائز واجباً . ولما كان اختيار الله تعالى من بين خلقه من يجعله إماماً ويؤيده بتأييده ليسوسهم ويحفظ نظامهم ويعلمهم مصالحهم واجباً كما أوجبناه وأثبتناه كان قتل من خالف السياسة وأمر الله واجباً ، فلذلك قلنا « أجزنا »

وأما قولك أ[1] النائب عن ابن زكرياء أنه قد كان لابن زكرياء جواب غير ما نسب إليه بأن يقول كالقفص والقاطنين فى الآفاق فى سننهم المقررة فيما بينهم فالمحفظ بها كل منهم من شرّ صاحبه وهم آمنون فذلك تمويه منك وتلبيس . فتلك الرسوم والسنن لم تتقرر من ذاتها وإنما قررها القائم بها ، وسبيلهم فى أمورهم واعتصامهم بالقوانين التى لهم كغيرهم من المتقدمين السالفين فى تمسكهم بالشرائع التى بها انحفظت الفروج والدماء ، وتلك الشرائع المنسوخة كانت من جهة أولياء الله وأحبائه . والحمد لله رب العالمين الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله

IMP. PAUL DARBEY — REF. 12013

UNIVERSITATIS FOUADI I
LITTERARUM FACULTATIS PUBLICATIONUM
FASC. XXII

ABI BAKR

MOHAMMADI FILII ZACHARIÆ

RAGHENSIS

(RAZIS)

OPERA PHILOSOPHICA

FRAGMENTAQUE QUÆ SUPERSUNT

COLLEGIT ET EDIDIT

PAULUS KRAUS

PARS PRIOR

CAHIRÆ MCMXXXIX